الفوائد الطوسية

تأليف

المحدث الأكبر محمد بن حسن الحر العاملي

١٠٣٣ - ١١٠٤ هـ

تحقيق وعلق عليه وأشرف على طبعه

العلامتان المحققان الحاج السيد مهدي اللاجوردي الحسيني

والشيخ محمد درودي دام ظلهما

المطبعة العلمية - قم - ايران

بسم الله الرحمن الرحیم

الفوايد الطوسيه

كاتب:

محمد بن حسن حر عاملی

نشرت فی الطباعة:

مجهول (بی جا ، بی نا)

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفوائد الطوسية

اشارة

سرشناسه : حرعاملی، محمدبن حسن، ق۱۱۰۴ - ۱۰۳۳
عنوان و نام پدیدآور : الفوايد الطوسيه/ لمولفه محمدبن حسن الحرالعاملي؛ علق عليه و صححه العالمان المتتبعان؛ مهدى اللازوردى، محمد درودى، طبع على نفقه ابوالقاسم السالك الطهرانى
مشخصات نشر : قم: [۱۴۰۳ق. =]۱۳۶۱.
مشخصات ظاهرى : [ز]، ۵۶۴ ص.نمونه
وضعيت فهرست نويسى : فهرستنويسى قبلى
يادداشت : عربى
يادداشت : كتابنامه: ص. الف - ه؛ همچنين بهصورت زيرنويس
موضوع : احاديث شيعه -- قرن ق۱۱
موضوع : اسلام -- مسائل متفرقه
شناسه افزوده : لاجوردى، مهدى، ۱۳۰۵ - ، مصحح
شناسه افزوده : درودى، محمد، مصحح
رده بندى كنگره : BP۱۳۵/ح۴ف۹
رده بندى ديويى : ۲۹۷/۲۱۲
شماره كتابشناسى ملى : م۸۰-۱۸۲۹۴

[المدخل]

بسمه تعالى

الحمد للّه الذى زيّن سماء الحوزات العلمية بأشعة أنوار علوم العلماء العاملين و أوضح مسالك الحلال و الحرام بمساعى الفقهاء البارعين و رجّح ميزان شرائع الإسلام بتثقيل موازين حملة آثار الأئمة الرّاشدين و الصلاة و السلام الازكيان على أشرف الأنبياء محمد و عترته الأقدسين ثم رحمة اللّه و رضوانه على متابعيهم و المقتفين لآثارهم و المقتبسين من أنوارهم من الأولين و الآخرين الى يوم الدين.

و بعد فيقول العبد العاصى المحتاج الى بحر مغفرته مهدى بن أبى الفضل ابن عباس اللاجوردى الحسينى الكاشانى أصلا و محتدا القمى منشئا و مولدا:

السعادة كل السعادة التفقه فى الدين و النظر فى أقوال الأئمة الطاهرين المطهّرين الذين أذهب اللّه عنهم الرجس و ملاحظة كلماتهم و الغور فيما ورد عنهم عليهم السّلام تعليما للأمة و تزكية للملة، لأنها المتكفلة لما هو المراد لكل عاقل و يرومه اللبيب (و كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل و عاطل).

و انى مذ عرفت نفسى ألزمتها بالسير فى تحصيل علومهم و خدمة خدام معارفهم و حفظ آثارهم و نشر أخبارهم و حفظ تراثهم

و من نعم اللّه الجميلة و مواهبه السنية على هذا العبد الضعيف المستضعف أنه رزقنى فى طيلة أسفارى إلى البلاد و الممالك الإسلامية لتحصيل التراث الدينى و آثار الشيعة الإمامية و غيرهم كتاب (الفوائد الطوسية) لمؤلفه الشهير خريت فن الحديث محمد بن الحسن الحرّ

العاملى «قده» (١٠٣٣- ١١٠۴ ه) صاحب كتاب وسائل الشيعة الذى هو قطب رحى الاستنباط و كنت آسفا ان هذه الدرّة اليتيمة تركت فى مخازن الكتب الخطية و لم ينتشر الى الان الى أن ساعدت السواعد الإلهية صديقى فى اللّه المحب لنشر آثار أجدادى الطاهرين حجة الإسلام الشيخ محمد درودى التفرشى فشمر الذيل لطبعه و نشره و وفقنا اللّه تعالى فى إعانته للتصحيح و التعليق عليه و مراجعة المصادر و المدارك فانتشر بعون اللّه تعالى فوق ما يؤمل من حسن الطبع و الصحة الكاملة و جودة التجليد و الوراقة.

ثم ان لى حق رواية هذا الكتاب و سائر مؤلفاته «قده» بطرقى المذكورة فى إجازاتى فليروها كل من شاء و أحب أن يروى عنّى جميع ما صحت لى روايته و صلحت منى أجازته بحق رواياتى عن مشايخى الأعلام و آيات اللّه فى الأنام القاطنين فى العراق و إيران و الطيبة و بيت اللّه الحرام و أخص منهم بالذكر الشيخ الجليل و الأستاد الكبير المبرء من كل شين التقى النقى صاحب التأليفات الممتعة القيمة آيت اللّه العظمى الشيخ آغا بزرگ الطهرانى «قده» و أول من ألحقه بالشيوخ خاتمة المحدثين و المجتهدين ثالث المجلسين الحاج الميرزا حسين النورى الطبرى المتوفى (١٣٢٠) بطرقه الخمسة المفصلة المسطورة فى خاتمة المستدرك و المشجرة فى مواقع النجوم المطبوع أخيرا.

اللهم انصرنا على القوم الكافرين و اقطع الأيادى الاستعمارية عن الممالك الإسلامية الموجبة لتضعيف الإسلام و المسلمين و ثبتنا على ما ينفعنا فى الدنيا و الدين و أيدنا لتقرير قواطع البراهين و رفع وساوس الشياطين فى تبيين قوانين دين سيد المرسلين.

فى ليلة العشرين من رجب المرجب فى عام ١۴٠٣ من الهجرة النبوية على صاحبها آلاف التحية و الثناء.

قم- الحوزة العلمية أقل عباد اللّه عملا و أوفرهم هواء و زللا. مهدى اللاجوردى الحسينى

كلمة المصحح

الحمد للّه الذى رجح مداد العلماء الداعين اليه و الدالين عليه و الذابين عن دينه و المنقذين ضعفاء عباده من شباك إبليس و مردته أفضل من دماء الشهداء.

و الصلاة و السلام على خير أبواب رحمته محمد و آله المعصومين النجباء و اللعنة الدائمة على أعاديهم الأشقياء.

أما بعد فانى بعد ما وفقنى اللّه تعالى لطبع كتابى «الاثنى عشرية» فى الرد على الصوفية، و رسالة «تنزيه المعصوم» عن السهو و النسيان لمؤلفه العلامة الحبر المتبحر خريت علمى الحديث و الفقه صاحب كتاب «الوسائل» الشيخ «محمد بن الحسن» الحر العاملى ره كنت أتمنى أن أقوم بنشر بعض آثار اخرى له.

فأنبأنى بعض رجال الفقه و المعرفة بكتاب له طيب اللّه رمسه يسمى ب «الفوائد الطوسية» و حثنى على نشره بالتأكيد فأخذت أهبتى لطبعه و نشره بين رواد الفضيلة و العلم ايفاء لحق مؤلفه على معاشر الطائفة المحقة الاثنى عشرية و هو كما ترى خير كتاب فى موضوعه.

قال العلامة النسابة السيد شهاب الدين الحسينى المرعشى دامت بركاته فى سجع البلابل فى ترجمة صاحب الوسائل: كتاب

الفوائد الطوسية يشتمل على فوائد كثيرة و مطالب متنوعة فى فنون العلم و هو حسن جدا «١».

---

(١) راجع مقدمة كتاب إثبات الهداة ج ١.

و العلامة الرازى فى الذريعة: الفوائد الطوسية للشيخ المحدث الحر العاملى ره مشتمل على مائة و اثنين فائدة أو ثلاث كما فى فهرسه الموجود لبعض الفضلاء أو للمصنف نفسه و هو فى مطالب جليلة متفرقة، و حل بعض الأحاديث المشكلة و فيه نحو عشرة رسائل يحسن إفراد كل منها الى أن قال رأيت منه نسخا عديدة «١».

و قد اعتمدت فى تصحيحه على نسختين.

١- نسخة مخطوطة لخزانة مكتبة آية اللّه العظمى السيد شهاب الدين الحسينى المرعشى و هذه النسخة سقط من أواسطها وريقات بخط عبد اللّه العاشقابادى فى أواخر شهر رمضان المبارك سنة ١١٢٨ ثمانية عشر و مأة بعد الألف.

٢- نسخة مخطوطة ثمينة مصححة أخرى من مكتبة الحجة العلامة السيد مهدى اللاجوردى الحسينى دام توفيقه تفضل بإرسالها علينا للطبع و جعلها فى متناول أيدينا بخط محمد تقى الكرمانى سنة عشر و مأة بعد الالف.

ثم أقدم ثنائى العاطر و شكرى المتواصل إلى الأخ الأمجد الأعز الوجيه «الحاج أبو القاسم» السالك حفظه اللّه بإعطائه نفقة طبع الكتاب فعلينا شكره و على اللّه اجره.

و لا يسعنى أيضا إلا أن اثنى و اشكر صديقى فى اللّه الحجة المتتبع السيد مهدى اللاجوردى الحسينى دام ظله حيث وازرنى فى التصحيح و التعليق فلله درّة و عليه أجره.

و أنا العبد الحقير محمد بن الحسن التفرشى الشهير بدرودى

---

(١) راجع الذريعة ج ١٦ ص ٣٤٧.

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

[مقدمة المؤلف]

الحمد للّه على إفضاله و الصلاة و السلام على محمد و آله و بعد فيقول الفقير الى عفو اللّه الغنى: محمد بن الحسن بن على الحرّ العاملى عامله اللّه بلطفه الخفى و الجلى.

هذه فوائد فى حل بعض الأحاديث المشكلة. و فرائد فى تحقيق بعض المسائل المعضلة التى كان يسئلنى فى طوس عنها بعض أهل العلم و الكمال فاكتب لهم فى شرحها ما يقتضيه الحال، و يخطر بالبال فأردت جمعها بعد الشتات ليستعان بها على حل بعض المشكلات.

فقد جمعت من الفوائد ما لا يجمعه شىء من المصنفات و من تأمّلها وجد فيها من النكت و التحقيقات و الغرائب و التدقيقات و جواب الشبهات و توجيه المتشابهات و رفع التمويه «١» و المغالطات ورد ما اشتهر من التدليسات و التلبيسات و إبطال ما ظهر فى بعض كتب الإمامية من أباطيل العامة المزخرفات و إيقاظ الغافل عن بعض المشهورات المخالفة للروايات المتواترات ما لا يوجد فى شىء من المؤلفات، و المسئول من الناظر فيها إصلاح الخلل و العفو عن الهفو و الزلل (و سميتها الفوائد الطوسية) و اللّه

الموفق.

---

(١) التمويه: بمعنى التلبيس.

فائدة (١) [فى أن الصدوق أجل من أن يوثق]

اعلم ان محمد بن على بن الحسين بن موسى بن بابويه «ره» لم يوثقه الشيخ و لا النجاشى و لا غيرهما من علماء الرجال المشهورين و لا العلامة صريحا، لكنهم مدحوه مدائح جليلة لا تقصر عن التوثيق ان لم ترجح عليه و انما تركوا التصريح بتوثيقه لعلمهم بجلالته و استغنائه عن التوثيق لشهرة حاله و كون ذلك من المعلومات التى لا شك فيها.

فمما قالوا فيه انه جليل القدر حفيظ بصير بالفقه و الاخبار و الرجال شيخنا، و فقيهنا و وجه الطائفة لم ير فى القميين مثله فى حفظه و كثرة علمه و ذكروا له مدائح أخر.

و الحاصل ان حاله أشهر من أن يخفى و مع ذلك فان بعض المعاصرين الآن يتوقف فى توثيقه بل ينكر ذلك لعدم التصريح به و الحق ان التوقف هنا لا وجه له بل لا شك و لا ريب فى ثقته و جلالته و ضبطه و عدالته و صحة حديثه و روايته و علو شأنه و منزلته، و يدل على ذلك وجوه اثنا عشر.

أحدها: أنهم صرحوا بل أجمعوا على عدّ رواياته فى الصحيح و لا ترى أحدا منهم يتوقف فى ذلك كما يعلم من تتبع كتب العلامة كالخلاصة و المختلف و المنتهى و التذكرة و غيرها. و كتب الشهيدين و الشيخ حسن و الشيخ محمد و السيد محمد و ابن داود و ابن طاوس و الشيخ على بن عبد العالى و المقداد و ابن فهد و الميرزا

محمد و الشيخ بهاء الدين و غيرهم.

بل جميع علمائنا المتقدمين و المتأخرين لا ترى أحدا منهم يضعّف حديثا بسبب وجود ابن بابويه فى سنده حتى ان الشيخ حسن فى المنتقى «١» مع زيادة تثبته و اختصاصه باصطلاح فى الصحيح معروف: يعدّ حديثه من الصحيح الواضح عنده.

و فعلهم هذا صريح فى توثيقه بناءا على قاعدتهم و اصطلاحهم إذ لا وجه له غير ذلك فهذا إجماع من الجميع على صحة روايات الصدوق و ثقته.

و قد صرحوا بأن قولهم: فلان صحيح الحديث يفيد التعديل و يدل على التوثيق و الضبط، و صرحوا بأن قولهم وجه يفيد التعديل، و أن الثقة بمعنى العدل الضابط فقولهم فيما مرّ وجه الطائفة مع قولهم فى حفظه يفيد التوثيق.

و الحق ان العدالة فيه زيادة على معنى الثقة بل بينهما عموم من وجه و معلوم ان توثيق كل واحد من المذكورين مقبول فكيف الجميع؟! و ثانيهما: أنهم أجمعوا على مدحه بمدائح جليلة عظيمة و اتفقوا على تعظيمه و تقديمه على جملة من الرواة و تفضيله على كثير من الثقات مع خلوة من الطعن بالكلية و حاشاه من ذلك مضافا الى كثرة رواياته جدا.

و قد قالوا عليهم السّلام اعرفوا منازل الرجال منا على قدر رواياتهم عنا «٢» و غير ذلك.

و ثالثها: ما هو مأثور مشهور من ولادته ببركة دعاء صاحب الأمر عليه السّلام و اعتناؤه و اهتمامه بالدعاء لأبيه بولادته و ما ورد فى التوقيع إلى أبيه من الامام عليه السّلام مشهور «٣» مع أنه رئيس المحدثين و قد صنّف ثلاثمائة كتاب فى الحديث و لو كان فاسقا و العياذ باللّه لوجب التثبت عند خبره و قد شاركه فى الدعاء و الثناء اخوه

(۱) راجع مقدمهٔ منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح و الحسان.
(۲) راجع الوسائل كتاب القضاء ج ۱۸ ص ۹۹ ح ۳.
(۳) راجع كتاب الغيبهٔ تأليف شيخ الطائفهٔ محمد بن الحسن الطوسى ره ص ۱۸۸.

الحسين و قد صرحوا بتوثيقه و معلوم ان محمدا أجل قدرا فى العلم و العمل.
و أعظم رتبه فى الفقه و الروايهٔ من أخيه.

و رابعها: ما صرح به الشهيد الثانى فى شرح درايهٔ الحديث من توثيق جميع علماءنا المتأخرين عن زمان الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى ره الى زمانه و المعاصرين له و مدحهم زيادهٔ على التوثيق و قد دخل فيهم الصدوق و معلوم ان توثيق الشهيد الثانى مقبول.

قال فى شرح الدرايهٔ «۱» فى الباب الثانى: «تعرف العدالهٔ» المعتبرهٔ «۲» فى الراوى «بتنصيص عدلين» عليها «أو بالاستفاضهٔ» بأن تشتهر عدالته بين أهل النقل أو غيرهم من العلماء كمشايخنا السالفين من عهد الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى و ما بعده الى زماننا هذا لا يحتاج أحد من هؤلاء المشايخ المذكورين المشهورين الى تنصيص على تزكيهٔ و لا تنبيه على عدالهٔ لما اشتهر فى كل عصر من ثقتهم و ضبطهم و ورعهم زيادهٔ على العدالهٔ و انما يتوقف على التزكيهٔ غير هؤلاء من الرواهٔ الذين لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق على هؤلاء و هم طرق الأحاديث المدونهٔ فى الكتب غالبا و فى الاكتفاء بتزكيهٔ الواحد «العدل» «فى الروايهٔ قول مشهور لنا» و لمخالفينا «كما يكتفى به» أى بالواحد «فى أصل الروايهٔ» و هذه التزكيهٔ فرع الروايهٔ فكما لا يعتبر العدد فى الأصل فكذا فى الفرع و ذهب بعضهم الى اعتبار اثنين كما فى الجرح و التعديل فى الشهادات فهذا طريق معرفهٔ عدالهٔ الراوى السابق على زماننا، و المعاصر يثبت بذلك و بالمباشرهٔ الباطنهٔ المطلعهٔ على حاله و اتصافه بالملكهٔ المذكورهٔ «انتهى» «۳».

(۱) فائدهٔ- يعرف عدالهٔ الراوى بالشهرهٔ و بتصديق العدلين بلا اشكال و هل يكفى فيها العدل الواحد، نعم، كما هو المشهور لعموم حجيهٔ قول العدل، و فيه ان الأصل حجيهٔ قول العدل الواحد خرج منه اعتبار التعدد فى الشهادات فبقى الباقى.
(۲) الغريزيهٔ نسخهٔ المصدر.
(۳) الدرايهٔ فى علم مصطلح الحديث ص ۶۹.

و خامسها: انا نجزم جزما لا ريب فيه بان الصدوق ابن بابويه رحمه اللّه ما كان يكذب فى الحديث قطعا و لا يتساهل فيه أصلا و انه كان ضابطا حافظا عدلا لما بلغنا بالتتبع من آثاره و اخباره و فضائله و عبادته و ورعه و علمه و عمله و هذا هو معنى الثقهٔ بل أعظم رتبهٔ من التوثيق.

و الفرق بين هذا و ما قبله ظاهر فان دعوى الشهيد الثانى هناك لدخول المذكورين فى هذا القسم و نصّه على توثيقهم بتلك الطريق [كائنا من كان] كافيان و لو فرضنا ان تلك الأحوال لم تصل إلينا لنستدل بها كما استدل و الحاصل ان الاحتجاج هناك بالنقل و ثقهٔ الناقل و هنا بالمنقول نفسه.

و سادسها: ان جميع علماء الإماميهٔ أجمعوا على اعتبار الكتب الأربعهٔ و اعتمادها و العمل بها و الشهادهٔ بكونها منقولهٔ من الأصول الاربعمأهٔ المجمع عليها المعروضهٔ على الأئمهٔ عليهم السّلام كما صرح به الشهيد الثانى و الشيخ بهاء الدين فى درايتهما «۱» بل

بعضهم يدعى انحصار الأخبار المعتمدة فى الفروع أو الكتب المتواترة فيها من غير فرق بين كتاب الصدوق و غيره بل كثير منهم يرجحونه على الباقى فيقبلون مراسيله فضلا عن مسانيده و ضعاف مسانيده باصطلاحهم فضلا عن صحاحها، و هذا التصريح واقع من الأصوليين و هو صريح فى توثيق مؤلفه و الفرق بين هذا و الأول واضح فان هذا أبلغ من الأول و لا تلازم بينهما بل يكفى هنا ان نقول: هذا الاعتبار و الاعتماد و التلقى بالقبول و الترجيح على كتب الثقات يمتنع عادة اجتماعها مع عدم ثقة المؤلف بدلالة الوجدان و الاستقراء و الإجماع هنا على النقل و هو تواتر.

و قد نقل ابن طاوس فى كشف المحجة من كتاب من لا يحضره الفقيه و قال:

---

(١) راجع الوجيزة فى الدراية ص ١۶.

و هو ثقة معتمد عليه «١»، و قال الشيخ بهاء الدين فى الأربعين «٢» عن ثقة الإسلام محمد بن على بن الحسين بن بابويه، و صرح ابن طاوس أيضا بتوثيقه فى كتاب فلاح السائل و نجاح المسائل و ذكر «٣» انه ذكر الثناء عليه فى كتاب غياث الورى فى سكان الثرى.

و سابعها: ان علماء الحديث و الرجال المتقدمين منهم و المتأخرين كلهم يقبلون توثيق الصدوق للرجال و مدحه للرواة بل يجعلون مجرد روايته عن شخص دليلا- على حسن حاله خصوصا مع ترحمه عليه و ترضيه عنه بل ربما يجعلون ذلك دليلا على توثيق ذلك الشخص و لا يتصور منهم ان يقبلوا توثيق غير الثقة قطعا لتصريحهم فى الأصول و الدراية و الفقه باشتراط عدالة الراوى و المزكى و الشاهد.

و ثامنها: ان جماعة من أجلاء علمائنا الإمامية استجازوا من الصدوق و نقلوا عنه أكثر الأصول الاربعمأة بل أكثر كتب الشيعة و من جملة المشار إليهم الشيخ المفيد و ناهيك به و لا يتصور منه و من أمثاله طلب الإجازة و قبولها الى مثل تلك الكتب من غير ثقة.

و تاسعها: انه بالتتبع للأخبار و الآثار و كتب علمائنا و مؤلفات الصدوق و غيره يعلم انه أعظم رتبة و أكثر اعتبارا عندهم من أبيه و أخيه بل أكثر معاصريه ان لم يكن كلهم و هم على قوله أشد اعتمادا و فى نقله و حديثه أعظم اعتقادا و قد صرحوا بتوثيقهما و هو يدل على اعتقادهم ثقته و قد علم انه كان وصى أبيه و شرط الوصى

---

(١) كشف المحجة لثمرة المهجة ص ١٢٢- ١٢٣ فى قوله رحمه اللّه: و لا تكره انى ما اخلف لك و لإخوتك ذهبا و لا فضة بعد الممات فهذه سيرة جدك و مولاك على صلوات اللّه عليه الى أن قال: و وجدت أيضا فى كتاب «من لا يحضره الفقيه» و هو ثقة معتمد عليه عن زرارة عن الصادق عليه السلام ما يخاف الرجل بعد شيئا أشد عليه من الحال الصامت قال قلت: كيف يصنع؟ قال يضعه فى الحائط و البستان و الدار.

(٢) الأربعين ص ٧ ح ١.

(٣) فلاح السائل ص ١٢٧- ١۴۴.

العدالة فهذا توثيق من أبيه له و ما يتوجه عليه يعلم جوابه فيما مرّ كما ان الذى قبله يدل على توثيق المفيد له.

و عاشرها: نقلهم لفتواه و أقواله و احتجاجه و استدلاله فى مختلف الشيعة و أمثاله و طعنهم فى دعوى الإجماع مع مخالفته و

اعتمادهم [و اعتبارهم خ] لروايته و أقواله و أدلته و لا يجامع ذلک عدم ثقته إذ شرط المفتى العدالة و الثقة و الامانة اتفاقا و لم ينقلوا فى مثل تلک المواضع فتوى غير الثقة على وجه الاعتبار أصلا بل قد صرح العلامة فى أواخر بحث الأذان من المختلف بتوثيقه و جلالته «۱» و حجية مرسلاته.

و حادى عشرها: انهم اتفقوا على وصفه بالصدوق و برئيس المحدثين و لا شىء منها بلقب وضعه أبوه له بل وصف وصفه به علماء الشيعة لما وجدوا المعنيين فيه و قد ذهب جمع من العلماء الى ان لفظ الصدوق يفيد التوثيق و أوضح منه رئيس المحدثين فان المحدثين ان لم يكن كلهم ثقات فأكثرهم، و محال عادة ان يكون رئيسهم غير ثقة و انما وجه ترک توثيقه اعتقادهم انه غير محتاج الى نص على توثيقه لشهرة أمره و وضوح حاله «۲» و مثله جماعة منهم السيد مرتضى علم الهدى و

---

(۱) قال العلامة «قده» فى مسئلة تحريم أخذ الأجرة على الأذان: روى ابن بابويه قال رأى أمير المؤمنين (ع) رجلا فقال: يا أمير المؤمنين إنى لأحبک فقال له: و لكنى أبغضک، قال: و لم؟ قال لأنک تبغى فى الأذان كسبا و تأخذ على تعليم القرآن الأجر. قال قدس سره: و ان كان مرسلا: لكن الشيخ أبا جعفر بن بابويه من أكابر علماءنا و هو مشهور بالصدوق و الثقة و الفقه و الظاهر من حاله انه لا يرسل الا مع غلبة ظنه بصحة الرواية إلخ «ص ۹۰ ط ۱۳۲۳ ه.

(۲) كفى فى وثاقته أنه من مشايخ الإجازة و روى عنه الأعاظم مضافا الى صاحب السرائر و ابن طاوس قد صرحا بتوثيقه و التوثيق انما يتوقع فى حق غير المشايخ و أما المشايخ فشأنهم أجل.

و وجدت مكتوبا من خط بعض الأعاظم أن المرحوم الخاقان فتحعلى شاه قاجار سمع ان جسده الشريف طريا فى سرداب مع صبى عنده و على أظفاره أثر الحناء فلما سمع السلطان بذلک زاره مع جمع من الخوانين العظام و العلماء الأعلام فدخلوا السرداب فأمر بالبناء و التعمير لقبره الشريف.

جميع من تأخر عنه كما تقدم و لا يرد على ذلک توثيقهم لمثل الشيخ و المفيد و الكلينى لأن ذلک احتياط غير لازم و توضيح للواضحات و الراجح الذى لم يصل الى حد اللزوم لا حرج فى فعله تارة و تركه أخرى و لا تجب المداومة عليه و لعلهم كانوا يعتقدون الصدوق أعظم رتبة من غيره ممن ذكر لجميع ما مرّ.

و ثانى عشرها: اجتماع هذه الوجوه كلها و غيرها مما لم نذكره فان كان بعضها غير كاف فمجموعها كاف شاف.

و اعلم ان بين العدالة و الثقة عموما و خصوصا من وجه لأن الثقة يجامع الفسق و الكفر و معناها كون الإنسان يؤمّن منه الكذب عادة و هذا كثيرا ما يتحقق من الكافر فضلا عن الفاسق و هذا هو المعتبر فى النقل الموجود فى الأحاديث المتواترة.

و قد أطلق الشيخ فى كتاب العدة «۱» العدالة بمعنى الثقة فحكم بأنها تجامع فساد المذهب ثم صرح بأن المراد بالعدالة ما قلناه و معلوم ان العدل قد يكون كثير السهو فلا يكون ثقة و قد يكون كذبه لم يظهر بحيث ينافى العدالة لكن لم يظهر أنه يؤمن منه الكذب عادة فإن عدم الظهور أعم من ظهور العدم و هو ظاهر واضح و اللّه اعلم.

---

(۱) قال الشيخ الطائفة أبو جعفر «قده» فى العدة و أما العدالة المراعاة فى ترجيح أحد الخبرين على الأخر فهو أن يكون الراوى معتقدا للحق مستبصرا ثقة فى دينه متحرجا من الكذب غير متهم إلخ «ص ۹۴ من الجزء الأول من النسخة المخطوطة فى مكتبة صديقنا العلامة الحاج السيد مهدى اللاجوردى الحسينى. دام تأييده».

فائدة (۲) [جواب شبهة الفخر الرازى فى خبر المنزلة]

قال الفخر الرازى فى تفسيره الكبير عند قوله تعالى وَ لَقَدْ قٰالَ لَهُمْ هٰارُونُ مِنْ قَبْلُ يٰا قَوْمِ إِنَّمٰا فُتِنْتُمْ بِهِ وَ إِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمٰنُ فَاتَّبِعُونِى وَ أَطِيعُوا أَمْرِى «۱» هيهنا دقيقة و هى ان الرافضة تمسكوا بقوله عليه السّلام لعلى: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى» ثم ان هارون ما منعته التقية فى مثل هذا الجمع العظيم بل صعد المنبر و صرح بالحق و دعا الناس الى متابعة نفسه و المنع من متابعة غيره فلو كانت امة محمد صلى اللّه عليه و آله على غير حق لوجب على على عليه السّلام ان يفعل مثل ما فعله هارون و ان يصعد المنبر من غير تقية و لا خوف و ان يقول «فَاتَّبِعُونِى وَ أَطِيعُوا أَمْرِى» فلما لم يفعل ذلك علمنا ان الأمة كانوا على الصواب «انتهى» «۲».

و الجواب: أما بإثبات المساواة بين الفعلين أو بعدم لزوم المماثلة بينهما فى ذلك لوجود الفارق و عدم دخول هذا الحكم الخاص فى المنزلة المحكوم بثبوتها.

و قد خطر بخاطرى القاصر وجوه اثنا عشر كل منها يصلح جوابا.

الأول: ان الحديث المتواتر بين الفريقين الخاصة و العامة هكذا: «على

---

(۱) طه ۹۳.

(۲) التفسير الكبير الجزء الثانى و العشرون ص ۱۰۶.

الفوائد الطوسية، ص: ۱۵

منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى» «۱» فاستثناء منزلة النبوة التى هى مختصة بهارون يوجب استثناء توابعها و لوازمها و من جملة ذلك عدم جواز التقية على النبى صلى اللّه عليه و آله و كما هو متفق عليه عند العامة و مشهور بين الخاصة و ان كان فيه ما فيه و لما كان هارون نبيا لم تجز له التقية و لما كان على عليه السّلام اما ما جازت.

و هذا مما تقرر عندهم فتكون شبهة الفخر الرازى مما خرج بالاستثناء المذكور فى هذا الحديث.

الثانى: لو سلمنا تساوى الحالين فى جواز التقية لقلنا أنها مشروطة بالخوف قطعا فلعل هارون لم يخف بما قاله و على عليه السّلام خاف فلم يقل مثله لو سلمنا انه ترك الإنكار و لا يلزم تسليمه لما يأتى ان شاء اللّه تعالى و هذا وجه آخر للفرق بين الحالين و هو يظهر لمن تتبع الاخبار و الآثار.

الثالث: ان هارون صرح بما صرح لأنه كما كان له ناصر و هو موسى فكان واثقا بأنه يكشف لهم الحال و يبين لهم الحق من الضلال و هم مقرّون بنبوته و هو غير متهم عندهم فى صدق مقالته و على عليه السّلام لم يصرح كما زعمتم لأنه لم يكن له ناصر بعد موت النبى صلى اللّه عليه و آله و الحسنان عليهما السّلام كانا متهمين عندهم فى ذلك فظهر الفرق، و فى الاستثناء المذكور اشارة اليه و اشعار به و معلوم ان اختلاف الأحوال هنا يستلزم اختلاف الأحكام و الفرق بين هذا و الذى قبله ظاهر، فإنه مع وجود الناصر يجب إظهار الحق و ان بقى بعض الخوف و الا سقط الجهاد.

الرابع: انه انما يلزم تساوى هارون و على عليه السّلام فى المنزلة و التقرب الحاصلين لهما من موسى و محمد صلى اللّه عليه و آله و هذا هو الذى يفهم من الحديث فمن أين انه يجب تساويهما فى جميع الأوصاف و الأحوال و الأفعال و الأقوال و كيف يتصور ذلك مع ان الضرورة تدفعه فان هارون مات فى زمان موسى، و على عليه السّلام مات بعد محمد عليهم السّلام بثلاثين سنة و بينهما تفاوت عظيمة فى العمر و الأزواج و الأولاد، و هارون كان يعبد اللّه

(١) إحقاق الحق ج ۵ ص ١٨۶.

على شرع خاص و على عليه السّلام على خلافه و اختلافهما فى الأحوال الواقعة فى زمانهما من الكليات و الجزئيات كالحروب و غيرها أكثر من أن تحصى.

و هل يقدر الرازى أو غيره على إثبات هذه المماثلة؟ و دون إثباتها خرط القتاد بل شيب الغراب و انما اللازم ثبوت جميع المنازل المشار إليها و كل ما دخلا فيها عدا ما استثنى و معلوم ان ما فعله هارون و على عليه السّلام هنا ليس من جملتها و لا داخلا فيها بل هو خارج قطعا و العجب العجيب من اشتباه مثل هذا على الرازى! لكن هذا بمصداق قوله عليه السّلام حبك الشىء يعمى و يصم و الفرق بين هذا و الأول ان هذا مستفاد من لفظ المنزلة و الأول من الاستثناء.

الخامس: ان فعلهما عليهما السّلام متفق نوعا إذ كل واحد منهما موافق للصواب و الشرع و مطابق لمقتضى الحال و لا تلزم الموافقة فى أكثر من ذلك إذ لا دليل عليه و الشرعان مختلفان و لعل النص من موسى عليه السّلام و محمد صلى اللّه عليه و آله بعين ما فعله هارون و على عليه السّلام كما ترويه الشيعة فى الثانى.

السادس: ان هارون ترك الحرب و الجهاد مع عباد العجل و قال إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرائِيلَ «١» و قال إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَ كادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْداءَ «٢» فظهر انه منعه الخوف من المبالغة فى ذلك و اقتصر على مجرد القول و ما المانع من كون على عليه السّلام قد قال لهم نحو ما قاله هارون و لم يقبلوا فتركهم كما تركهم هارون و ما الدليل على عدمه؟ مع انه الشيعة تروى وقوع ذلك بل قد روته العامة أيضا كما هو منقول فى كتب الفريقين من دعواه الإمامة و تقاعده عن بيعة ابى بكر مدة طويلة و إظهاره للإنكار مرارا متعددة ففعلهما أولا و آخرا واحد و لا أقل من الاحتمال، و عدم الوجدان لو سلم لا يدل على عدم الوجود.

(١) طه- ٩۴.

(٢) الأعراف- ١۵٠

السابع: ان عليا عليه السّلام علم ان إظهار هارون لم يفد شيئا مع ان دعوى بنى إسرائيل كانت أوضح بطلانا و أبعد من الشبهة من دعوى الصحابة و على تقدير المساواة فالمطلب حاصل و على تقدير المرجوحية أيضا فى هذا الجانب لظهور رجحان النبى على الوصى فى احتمال القبول و إقبال القلوب قطعا فيقابل المرجوحية لو فرضت فلذلك لم يظهر إلا الإنكار لكونه عبثا لا فائدة فيه.

هذا ان سلمنا عدم إظهار الإنكار و تنزلنا عن النقل المتواتر من الجانبين الذى يفيد العلم مع خلو خاطر الناظر فيه من الشبهة و التقليد كما أشار إليه المحققون.

الثامن: انا لو قطعنا النظر أيضا عن ثبوت الإنكار من على عليه السّلام لقلنا لكل مقام مقال و يرى الحاضر ما لا يراه الغائب فلعل هارون علم حصول المصلحة فى الإنكار فضلا عن انتفاء المفسدة و كان إنكاره سببا لتوبة جماعة كثيرة و انه لو لم يظهر ما أظهر و ينكر ما أنكر لوقع أعظم مما حصل من الفساد و استولى الكفر و الارتداد و علم على عليه السّلام حصول المفسدة فى الإنكار فضلا عن عدم المصلحة فلعله لو أظهر مثل هارون عليه السّلام على قول الرازى أو حارب القوم على قولنا لارتد كل من كان أظهر الإسلام أو أكثرهم أو ادعوا النبوة لشخص منهم أو أكثر أو نحو ذلك من الفساد فاختلاف الفعلين لاختلاف المصلحتين.

التاسع: انه لا يمتنع حصول القدرة لهارون دون على عليه السّلام الإظهار و الإنكار و صعود المنبر و النهى عن المنكر و عدم حصول القدرة لعلى عليه السّلام بل حصول العجز له فقد بايع الناس غيره و استولى على المنبر و منعوه منه و معلوم ان تكليف مالا يطاق قبيح لا يجوز على اللّه عند أهل العدل، و الأدلة العقلية و النقلية واضحة كقوله تعالى لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها.

العاشر: ان هارون لم يكن متهما فى إظهار ما أظهر فإنه لم يدع الى نفسه و انما دعا الى عبادة ربه و نهاهم عن عبادة العجل فقال إِنَّما فُتِنْتُمْ بِهِ وَ إِنَّ رَبَّكُمُ

الفوائد الطوسية، ص: ١٨

الرَّحْمنُ و على عليه السّلام كان متهما عندهم فى الإظهار لأنه كان يدعو الى نفسه بحسب الظاهر و ان كانت المصالح فى إمامته فى نفس الأمر لجميع الأمة فكان فعل هارون أقرب الى القبول و كان فعل على عليه السّلام أبعد منه لو سلم ما ادعاه الرازى من الترك.

الحادى عشر: ان عليا عليه السّلام علم ان إنكار هارون لم يفد شيئا مع انه نبى مرسل و شريك لموسى عليه السّلام فى النبوة فلذلك لم ينكر كما ادعاه الخصم و للعلم بعدم الفائدة و بطريق الأولوية.

الثانى عشر: انه على قول الرازى و أمثاله من المجبرة لا قدرة لهارون و لا لعلى عليه السّلام على خلاف ما وقع بل و لا على ما وقع و لا قدرة لأحد من الخلق على فعل و لا ترك فسقطت الشبهة و بطل الاعتراض لان الجميع عند الخصم من فعل اللّه أو من فعل المكلف بطريق الجبر و عدم القدرة على الفعل و الترك فلا يصح قوله: الرافضة تمسكوا، و لا قوله: صعد المنبر و دعا الناس، و لا ان هارون فعل و عليا عليه السّلام ترك.

و أيضا فإن العصمة منفية عنده عن النبى و الامام فترك على عليه السّلام لهذه الكلمة التى قالها هارون لو سلم لا يقدح فى إمامته لكونها من الصغائر و هذا إلزامى للرازى بحسب ما يعتقده و هذه الوجوه، و ان كان فيها بعض التداخل فبينها فرق و لا يخفى و الداعى إلى جمعها التيمن بالعدد و اللّه تعالى أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ١٩

فائدة (٣) [حديث فى الرؤية]

فى توضيح حديث محمد بن عبيد فى باب الرؤية من الكافى «١» قوله عليه السّلام فيه: اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فإذا جاز أن يرى اللّه بالعين وقعت المعرفة ضرورة.

أقول: ربما يستدل بهذا الحديث على حجية الإجماع و فيه انه يحتمل كونه احتجاجا على العامة بما هو حجة عندهم لأن السائل سئله عما ترويه العامة و الخاصة فى الرؤية فيفهم منه انه يريد الاحتجاج على العامة فى إبطال رواياتهم، و يحتمل ان يكون إشارة الى أن إجماع الخاصة حجة بل مشتمل على الحجة مع دخول المعصوم كما فى هذه الصورة فلا يدل على حجية إجماع خلا من المعصوم.

و يحتمل ان يكون إشارة الى ان هذا الحكم لاتفاق العقول على الجزم به على انه حق أو بديهى أو ضرورى مع قطع النظر عن الإجماع بل هو استدلال بصريح العقل و الدليل العقلى القطعى لا ريب فى حجيته هنا، فالملاحظة هو حكم العقول لا أقول كما فى صورة الإجماع فهذه ثلاثة احتمالات و مع قيام الاحتمال لا يجوز الاستدلال.

و الحاصل انه يجوز ان يراد بقوله اتفق الجميع المخالف و الموافق اى الخاصة و العامة و يجوز ان يراد جميع فرق العامة و على كل تقدير فالاحتجاج تام

(۱) ج ۱ ص ۹۶ ط الغفارى.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۰

لأنه على المخالفين مع فرض صحة قولهم و بيان ما يترتب عليه من الفساد ليظهر من بطلان اللازم بطلان الملزوم و اللّه اعلم، و جواز استدلاله عليه السّلام بالإجماع لا يستلزم جوازه لنا لأنهم عليهم السلام قد استدلوا بالقياس و المصالح المرسلة و ما هو أضعف منها و نهونا عن الاستدلال بها و وجهه ما ذكرناه.

قوله عليه السّلام فيه: ثم لم تخل تلك المعرفة من أن تكون ايمانا أو ليست بإيمان فان كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية ايمانا فالمعرفة التى فى دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان لأنها ضده فلا يكون فى دار الدنيا مؤمن لأنهم لم يروا اللّه عز و جل.

أقول: هذا ظاهر و توضيحه ان الايمان المقيد أو المشروط بالرؤية ضد الايمان غير المقيد و المشروط بها من حيث الاشتراط و عدمه أو من حيث ان الرؤية يستلزم الجسمية و الاكتساب ينفى ذلك فظهران الايمان بأحدهما ضد الايمان بالآخر و تبين ان الايمان يتحقق بدون الرؤية فلا يكون شرطا فيه بل يكون عدمها شرطا و ربما يعترض على ظاهره بأنه يمكن كون الايمان و المعرفة حاصلين بكل من القسمين و ان كان أحدهما أقوى من الأخر.

و الجواب: انه يمكن كونه إلزاميا للسائل بما يعتقده و يقبله فهمه، أو لمن سأل السائل و امتحنه و كان ذلك حجة عظيمة عليهما كما فى أمثال هذا الحديث و نظائره من احتجاج الأئمة عليهم السّلام على المخاصمين و المعترضين بحسب ما كان يقتضيه الحال و إلزامهم بأشياء بحيث لا يستطيعون الجواب عنها أصلا و يتركون مذاهبهم لأجلها، و غيرهم يمكنهم الجواب عنها بسهولة بحسب الظاهر و هو من فضائل الأئمة عليهم السّلام و كمال فصاحتهم و بلاغتهم و تمام ملاحتهم لمقتضيات الأحوال و انهم كانوا يكلمون الناس على قدر عقولهم.

و يمكن كون الجواب احتجاجا على العامة القائلين بصحة القياس فإنه يلزمهم استحالة كون حكم الضدين واحدا لوجوب قياس كل ضد على ما يوافقه فى العلة فيختلف الحكمان البتة فتأمل.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۱

قوله عليه السّلام: و ان لم تكن تلك المعرفة التى من جهة الرؤية ايمانا لم تخل هذه المعرفة التى من جهة الاكتساب ان تزول «أ» و لا تزول فى المعاد.

أقول: يعنى إذا تبين فساد اللازم الذى هو القول بعدم وجود مؤمن فى الدنيا أصلا بالنص و الإجماع و الضرورة تبين فساد الملزوم الذى هو انحصار الايمان فى المعرفة الضرورية فثبت ان المعرفة الكسبية ايمان و يلزم زوالها فى الآخرة و اليه أشار بقوله عليه السّلام لم تخل هذه المعرفة ان تزول اى لم تخل من حكم الزوال اى لا بد من زوالها.

و بعض الأصحاب قال: ان النقطة زائدة من النساخ لتقدم مثل هذا اللفظ و هو هناك بالمعجمة قطعا فتوهم انه هنا كذلك و انما هو بالمهملة و تشديد اللام و المعنى لم يجز أو لم يحل اعتقاد ان تزول بل تبقى «انتهى» و فيه بعد و على ما قلناه معناه صحيح.

و الحاصل ان المراد انه لا بد من زوال المعرفة الكسبية عند حصول المعرفة الضرورية لاستحالة اجتماع الضدين فى محل واحد و الا لزم أن يكون فى القلب معرفة ضرورية و كسبية فيجوز اجتماع ظنين مختلفين أو يقينين كذلك أو ظن و يقين بشىء واحد من غير ان يزيل أحدهما الأخر أو اتصاف الظن أو اليقين بضعف و شدة باعتبار معلوم واحد أو مظنون واحد و كل ذلك محال فعلم من ذلك انه يجب زوال المعرفة الكسبية فى الآخرة إذا حصلت المعرفة اليقينية فيلزم عدم وجود مؤمن فى الآخرة.

و أيضا فقد ثبت ان الايمان فى الدنيا مشروط باعتقاد ان اللّه لا يرى فان زال ذلك فى المعاد لزم المحال لان اللّه واحد لا يتغير حاله و لا يتبدل حكم رؤيته فى الدنيا و الآخرة فالأيمان بأنه لا يرى لا يجوز تغيره فى المعاد لأن العلة فى عدم رؤيته واحدة فى الحالين و إذا قلنا ان الايمان هو المعرفة الكسبية المشروطة بعدم الرؤية فلا شك ان الضرورية ضدها و مع قطع النظر عن التضاد اما ان يفيد الرؤية المعرفة فيلزم

تحصيل الحاصل أولا ـ فيلزم ان يكون الكسب أقوى من الرؤية حيث يحصل به الايمان دونها و هو معلوم البطلان و ليس الخبر كالعيان.

و قوله: و لا يزول فى كتاب التوحيد للصدوق رحمه اللّه و لن تزول «١» و هو أبلغ لدلالته على التأبيد على قول أكثر النحويين و لا يخفى ان عدم الزوال مسبب عن عدم إمكان الرؤية بقوله لم تخل تلك المعرفة ان تزول و اللّه اعلم.

قوله عليه السّلام فهذا دليل على ان اللّه تعالى لا يرى بالعين إذا العين تؤدى الى ما وصفناه.

أقول: هنا تقدير مضاف أى إذ رؤية العين بل لا بد من تقدير جملة من المضافات كما فى قوله تعالى: حكاية عن السامرى فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ «٢» حيث قدّروه من اثر حافر فرس الرسول، و هنا ذات العين لا تؤدى الى هذه المفاسد بل تقديره إذ جواز رؤية العين و اعتقاد جواز رؤية العين تؤدى الى ما وصفناه اى لوازم فاسدة يدل فسادها على فساد ملزوماتها و هى ان لا يكون فى الدنيا مؤمن أولا ـ يكون فى الآخرة مؤمن أو تحصيل الحاصل أو اجتماع الضدين فى محل واحد أو اجتماعهما فى حكم واحد عند أصحاب القياس أو عدم تضاد الضرورة و الكسب و الظن و اليقين أو اليقينين المتفاوتين أو الظنين كذلك و كل ذلك محال و بعض هذه اللوازم مصرح بها و الباقى يفهم مما تقدم تقريره و اللّه اعلم.

---

(١) و فى المطبوعة من نسخ التوحيد عندنا أولا تزول مكان و لن تزول.

(٢) طه: ٩۶.

فائدة (۴) [حديث آخر فى الرؤية]

فى توضيح حديث أحمد بن إسحاق فى باب الرؤية أيضا من الكافى قوله عليه السّلام لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائى و المرئى هواء ينفذه البصر «١».

أقول: لا يخفى ان من أعجب حواس الحيوانات البصر و قد تحير العقلاء و العلماء فى وجه إدراكه الأشياء هل هو بخروج الشعاع من العين و اتصاله بالمرئى فيلزم الحركة و الانتقال على العرض، أو خروج جوهر من العين مع صغرها فيتصل بنصف كرة العالم و نحوها و كلاهما محال أم هو بانطباع صورة المرئى فى العين فيلزم انطباع العظيم فى الصغير مع بقاء كل منهما على حاله و هو محال أم بقوة خلقها اللّه للنفس تدرك المرئى عند حصول الشرائط و لعله أقرب فإن فيه الاعتراف بالعجز عن الإحاطة بكنه الأسرار الإلهية و الإقرار بالقصور عن ادراك غايات الحكم الربانية، و الشرائط عشرة، سلامة الحاسة و كثافة المبصر و عدم القرب و البعد المفرطين و المقابلة أو حكمها و وقوع الضوء على المرئى و كونه غير مفرط و عدم الحجاب و التعمد للابصار و توسط الشفاف. و عند اجتماعها تجب الرؤية و المخالف مكابر لا يلتفت الى خلافه و ما قلناه مع كونه من القطعيات البديهية يدل عليه أحاديث رؤية الهلال و غيرها.

ثم لا يخفى ان أكثر هذه الشرائط بل كلها يستفاد من كلام الامام عليه السّلام

---

(۱) ج ۱ ص ۹۷

مع اختصاره و بلاغته فان نفوذ البصر مع اختلال شرط منها محال أو ليس بلازم قوله عليه السلام فيه: فاذا انقطع الهواء عن الرائى و المرئى لم تصح الرؤية.

أقول: هذا يتحقق مع فقد كل واحد من الشرائط السابقة و لو بالتأمل و العناية على ان تحققه مع فقد البعض كاف فى ثبوت أصل المطلب و ما يترتب عليه إثباتا و نفيا أو المراد الهواء المعهود أى الذى ينفذه البصر فاللام للعهد الذكرى و كونه للجنسية ممكن لأنه عبر ثانيا بانقطاعه لا بعد منه كما اعتبر فى الأول وجوده فتغيير الأسلوب قرينة على ذلک و مع الاختلال اى شرط كان ينقطع الهواء عن الرائى من حيث كونه رائيا أو مطلقا أو عن المرئى كذلک أو عنهما فلا تصح الرؤية.

قوله عليه السّلام: و كان فى ذلک الاشتباه.

أقول: يحتمل معنيين أحدهما: أن يراد و كان فى ذلک اشتباه المرئى على الرائى اى كان فى انقطاع الهواء عدم الرؤية و بقاء المرئى على اشتباهه فلا تصح الرؤية و لا تتضح حاله للرائى بها و هذا الوجه قريب يناسب ما قبله دون ما بعده.

و ثانيهما: ان يراد و كان فى ذلک اى الحكم المذكور و حصول الرؤية مع الشروط و عدمها مع عدمها الاشتباه بين الرائى و المرئى فى الشرائط المعتبرة بينهما و الأوصاف الموجودة فيهما المجوزة لكون كل واحد منهما رائيا للآخر من المقابلة و كون كل منهما فى جهة و كونه جسما مركبا و مغايرته لبصره و احتياجه إلى الشرائط و افتقاره الى آلة يبصر بها و غير ذلک مما يمتنع نسبته الى اللّه سبحانه و تعالى عن ذلک علوا كبيرا و هذا الوجه يناسب ما بعده من التعليل الاتى.

قوله عليه السّلام فيه: لأن الرائى متى ساوى المرئى فى السبب الموجب بينهما فى الرؤية وجب الاشتباه و كان فى ذلک التشبيه.

أقول: لا يخفى ان المساواة فى الأسباب و الشرائط يلزم منها الاشتباه فى الأوصاف و ان لم يلزم منها المساواة فى كل وجه فيلزم هنا كون اللّه فى مكان

و كونه مقابلا- أو حكمه الى غير ذلک من الأشياء المذكورة سابقا و غيرها من الأشياء المقتضية لكونه تعالى مرئيا و ما يترتب على ذلک و ما يستلزمه فيلزم مشابهته تعالى لخلقه فيما يوجب نسبة النقص و الاحتياج اليه المستلزمين للإمكان و الحدوث المنافيين للوجوب و القدم و هذه كلها مفاسد معلومة البطلان فيلزم بطلان ملزومها الذى هو الرؤية لما علم من الأدلة القطعية على بطلان المشابهة المذكورة.

قوله عليه السّلام فيه: لأن الأسباب لا بد من اتصالها بالمسببات.

أقول: يعنى انه لا بد من حصول الشروط و اتصالها بالمشروط بها فى الوجود فلو لم يكن بينهما اتصال بان كان أحد الشرائط معدوما أو الجميع لم يمكن كون المشروط موجودا و يمكن ان يراد بالأسباب العلل التامة و ان مسبباتها اعنى معلولاتها لا تنفک عنها اى لا- توجد بدون وجودها و لا- يتأخر وجود أحدهما عن الأخر كما اشتهر بينهم و فيه ما فيه و كلا الوجهين يناسب خصوص المقام.

إذا عرفت هذا فهنا فائدة تترتب على بعض ما تقدم و هى ان المرئى فى حال حكم المقابلة كما يرى الشىء فى المرآت هل هو عين المرئى أم شبح آخر يغايره و ان شابهه يبنى ذلک على الخلاف السابق فى حصول الرؤية و يفهم من كلام بعضهم ان

الصورة المرئية فى المرآت ليست عين المرئى و لا غيره و هو غير معلوم «۱» ثم ان الذى يترجح و يظهر مما تقدم انها عين المرئى و كذلك ما رواه الكلينى «۲» فى آخر باب الرؤية عن هشام بن الحكم فى جملة كلام ان البصر إذا لم يجد له منفذا لرجع راجعا فحكى ما رواه كالناظر فى المرآة فتدبر و يتفرع على ذلك ما لو رأى صورة المرآة فى المرآة إذا قابلتها ببعض أعضائها التى تحرم رؤيتها فى غير هذه الصورة و كذا إذا قابلت الماء الصافى أو نحوهما هل تكون تلك الرؤية محرمة أم لا و كذا حيث يكون النظر ينشر الحرمة هل يحكم بان مثل هذه الرؤية ينشر الحرمة أم لا.

---

(۱) و هو غير معقول- خ ل

(۲) ج ۱ ص ۹۹ ح ۱۲.

و كذا فى صورة النذر و العهد و اليمين إذا كان متعلق هذه الأشياء النظر إلى شىء أو عدم النظر هل يحصل الوفاء أو الحنث بهذه الصورة أم لا و الذى يظهر مما أشرنا إليه سابقا التحريم هنا و نشر الحرمة و ثبوت الوفاء أو الحنث لما ذكر لكن لا يمكن الاعتماد فى الفتوى على مثله كما لا يخفى و لا يتبادر فهم هذا المعنى من إطلاق لفظ الرؤية فالأولى التمسك بالاحتياط فى الفتوى و العمل بل يتعين ذلك.

و قد روى الشيخ و الكلينى بإسنادهما ان يحيى بن أكثم سأل أبا الحسن عليه السّلام عن الخنثى و قول على عليه السّلام انه يورث من المبال و من ينظر إليه إذا بال أو عسى أن يكون امرأة و قد نظر إليها الرجال أو عسى أن يكون رجلا و قد نظر اليه النساء و هذا ما لا يحل فأجاب أبو الحسن الثالث عليه السّلام عنها قول على عليه السّلام فى الخنثى انه يورث من المبال فهو كما قال و ينظر قوم عدول يأخذ كل واحد منهم مرآة، و يقوم الخنثى خلفهم عريانة فينظرون فى المرآة فيرون شبحا فيحكمون عليه «۱».

و هذا الحديث الشريف غير صريح فى جواز الرؤية هنا مطلقا بل هو مخصوص بهذه الصورة و هى محل ضرورة لا شبهة فى جواز الرؤية فيها و الظاهر ان الجواب اقناعى لإسكات الخصم يعنى انه يمكن الاحتياط و الاستظهار بهذا الوجه و بالجملة ليس بصريح فى مغايرة المرئى هنا فى المرآة اعنى الصورة العضو الذى يراد رؤيته و الا لما جاز لهم الحكم على ذلك الشبح فلا يلزم جواز الرؤية مطلقا لأنه قياس و نحن لا نقول به و ما قلناه يؤيده الاعتبار و الاستظهار و موافقة الاحتياط المأمور به فى كثير من الاخبار و اللّه تعالى اعلم.

---

(۱) التهذيب ج ۹ ص ۳۵۶، كا- ج ۷ ص ۱۵۹.

فائدة (۵) [حديث المسح فى التيمم]

فى الكافى «۱» و التهذيب و الاستبصار عن حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، انه سئل عن التيمم فتلا هذه الآية وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا «۲»، و قال فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ «۳» قال: فامسح على كفيك من حيث موضع القطع و قال وَ ما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا «۴».

أقول: فى هذا الحديث إجمال و اشكال من عدة وجوه.

منهـا: ان السؤال وقع عن الـتيمم فامـا أن يكون سؤالاـ عن الكيفيـة أو الكميـة أو الوقت أو العـذر المسوغ له أو مـا يتيمم به أو ما يوجبه أو ما ينقضه أو ما يبيحه أو نحو ذلك و الجواب لا يطابق شيئا من المذكورات.

و الجواب: انه تضمن بيان بعض الكيفية و هو مسح الكفين و حد ما يمسح منهما و ذلك كاف و لعل الامام عليه السّلام فهم من السائل اختصاص سؤاله بذلك أو اقتضى الحال الاقتصار فى الجواب عليه كما فى قوله تعالى يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ «۵»

(۱) الكافى ج ۳ ص ۶۲ التهذيب ج ۱ ص ۲۰۶ ح ۲.

(۲) المائدة– ۳۸

(۳) المائدة: ۶

(۴) مريم: ۶۴.

(۵) البقرة ۱۸۸– ۲۱۸.

«يَسْئَلُونَکَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ» ا لا ترى ان السائل قبل ذلك و نقله و لم يراجع الامام عليه السّلام و منها: تلاوة الآيتين فى الجواب مع انه لا يظهر بهما دلالة على الحكم المذكور الموافق لعمل الشيعة أصلا بل ربما ظهر منهما دلالة على ما يناقضه كما لا يخفى.

و الجواب: لعل غرض الامام عليه السّلام ان الأيدى تطلق على إطلاقات شتى كما كما فى آيتى الوضوء و السرقة و غيرهما و انه لا يجوز إنكار ما ذهبنا اليه لجواز إطلاق الأيـدى عليه، و وجه آخر ربما كان أقرب هو انه لما قيـد فى آيـة الوضوء الأيدى بقوله «إِلَى الْمَرافِقِ» و التأسيس أولى من التأكيـد فهم ان القيـد محتـاج اليه و الا لكان بمنزلـة الزائـد و العبث فيلزم ارادة ما دون ذلك المفصـل من إطلاـق اليـد كمـا هو ثـابت فى آيـة القطع إجماعا إذ لا قائل بوجوبه من المرفق فيكون الغرض منه الرد على العامة القائلين باستيعاب اليـدين الى المرفقين فى التيمم وجوبا فكأنه قال آيـة التيمم مطلقـة كآيـة السرقة فلم قيد تموها بما لا يدل عليه دليـل إذ تقييـدها فى الوضوء لاـ يوجب تقييـدها فى التيمم بوجه كمـا لاـ يخفى و الأصل عـدم التناول لما زاد على مضـمون آية السرقة.

و منها: ان المعتبر عند الشـيعة فى القطع هو قطع الأصابع الأربع و ترك الإبهام و الكف و هذا القدر فى التيمم لا يجزى عندهم و لا عنـد غيرهم و ان كان المقصود بالاستشـهاد آيـة الوضوء فذلك القدر غير واجب عند الشيعة إلا القليل و هو مخالف لصريح هذا الحديث أيضا و لغيره من الأحاديث الكثيرة.

و الجواب: لعـل المراد الاستشـهاد على ورود الأيـدى مطلقـة إطلاقـات متعـددة كمـا ذكرناه و يكون إشارة الى ان ما كان مقيـدا منصوصا كآية الوضوء لا يجوز العدول عنه و ما لم يكن كذلك كآية التيمم و آية السرقة علم بيانه من جهة السنة و جواب آخر هو ان مذهب بعض العامة فى القطع انه من مفصل الزند فيكون احتجاجا عليهم بما يعتقدونه و هو ان الأيدى أطلقت على قولكم فى آية السرقة على هذا القدر و أطلقت فى آية التيمم أيضا فيجب حمله على ذلك لأصالة

عـدم الزيـادة و لعـدم النص على التقييـد و لمـا تقـدم و لاـ ينـافيه ان الاحتجـاج عليهم فى هـذا الحكم المخالف لمـذهبهم ينافى ملاحظـة التقية فى الحكم الأخر لأنه يمكن ان تقتضـى الحال التقية فى أحد الحكمين دون الثانى كما هو ظاهر أو يكون المحتج عليهم مصرين على حكم القطع جـازمين به دون حكم الـتيمم بـل كـان عنـدهم فيه شک و تردد على ان الاحتجـاج عليهم بما يعتقدونه لا يلزم منه موافقتهم فيه بل يمكن مجامعته للتصريح بمخالفتهم إذا اقتضاه الحال.

و منها: ان فى هذه الضمائر تشويشا لان الضمير «تلا» عائد الى الامام و ضمير قال الاولى الى اللّه و الثانية الى الامام و الثالثة الى اللّه و هو غير مستحسن.

و الجواب: لا يمتنع ان تكون الضمائر كلها عائدة الى الامام عليه السلام كما لا يخفى غايته ان تكون قال الاولى و الثالثة بمعنى تلا أو تمثل أو نحوهما و هو غير بعيد أو تقول الضمير الثالث و الرابع عايدان الى الامام فلا تشويش سلمنا لكن نقول مثل هذا واقع فى التنزيل و هو فن من فنون البلاغة كما فى قوله تعالى:

لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُعَزِّرُوهُ وَ تُوَقِّرُوهُ وَ تُسَبِّحُوهُ «١» و غير ذلك على ان هذه العبارة المشتملة على الضمائر واقعة فى كلام الراوى الذى نقل عنه حماد فلعله لم يكن من أهل البلاغة.

و منها: ان قوله وَ مٰا كٰانَ رَبُّكَ نَسِيًّا «٢» لا يظهر مناسبته للحكم و لا- للاستشهاد.

و الجواب: ان الغرض منه كما يفهم من أحاديث كثيرة هو اللّه لم يترك شيئا بغير حكم و لا- حكما بغير دليل حتى بيّن جميع ذلك فى القرآن اما فى ظاهره أو باطنه و هم عليهم السلام اعلم به كقوله تعالى مٰا فَرَّطْنٰا فِي الْكِتٰابِ مِنْ شَيْءٍ- وَ نَزَّلْنٰا عَلَيْكَ الْكِتٰابَ تِبْيٰاناً لِكُلِّ شَيْءٍ «٣» و غير ذلك أو المراد ان اللّه لم ينس تقييد آية التيمم بقوله الى المرافق و قولكم يشعر بنسبة النسيان اليه تعالى عن ذلك و اللّه تعالى اعلم.

---

(١) الفتح- ٨.

(٢) مريم- ٦٣.

(٣) الانعام ٣٧، النحل ٨٩

فائدة (٦) حديث قياس إبليس

مروى عن عدة طرق فى الكافى و غيره و فى بعضها ان أول من قاس إبليس حيث قاس نفسه بآدم فقال خلقتنى من نار و خلقته من طين فلو قاس الجوهر الذى خلق منه آدم بالنار كان ذلك أكثر نورا و ضياء من النار «١» أقول: لا- يخفى ان المراد من الأحاديث المشار إليها ذم القياس و إبطاله بإبطال هذه الصورة ليظهر فساد القياس المتعارف و ذلك من وجوه اثنا عشر.

أحدها: ان يكون المراد أن إبليس قاس نفسه بآدم فدله قياسه الفاسد على انه خير من آدم حيث انه خلق من النار و خلق آدم من طين و أخطأ فى القياس فإنه لو عرف حقيقة ما خلق منه آدم و هو النور الذى هو أشرف من النار و أكثر ضياء منها لعلم ان قياسه معكوس عليه فان كان جاهلا بحال المقيس و المقيس عليه لم يجز القياس و كان فاسدا و ان كان عالما كان أشد فسادا و كان كقول أبى حنيفة قال على و قلت انا. «٢».

فعلى التقدير الأول لا يعلم القياس وجه القياس فلا يحصل له العلم بالمساواة بين المقيس و المقيس عليه و قد يكون فى الواقع القياس كقياس إبليس و على التقدير الثانى فالأمر أوضح فسادا حيث ترك ما يعلم الى ما لا يعلم كما ترك أبو حنيفة قول

---

(١) كاج ١ ص ٥٨ ح ١٨.

(٢) كا ج ١ ص ٥٧ ح ١٣.

أمير المؤمنين عليه السّلام الذى لا حجة فوقه الى القياس فظهر بطلان قياس إبليس و ان لم يكن من قبيل قياس أبى حنيفة و أمثاله و منه يظهر بطلان قياسهم من حيث انهم فى أكثر المواضع التى عملوا فيها بالقياس خالفوا الأئمة عليهم السّلام فاما ان يكونوا جاهلين بحال الأصل و الفرع فلا يجوز لهم القياس أو عالمين فهم عليهم السلام اعلم منهم و على التقديرين يلزم بطلان القياس.

و ثانيها: أن يكون المراد ان أصحاب القياس على تقدير علمهم بحال الأصل و الفرع انما يعلمون الظاهر من حالهما و حكم اللّه عز و جل غالبا يكون متعلقا ببواطن الحقائق و أكثر الحكم الشرعية غير ظاهرة لنا فكل صورة من صور القياس يمكن ان تكون كقياس إبليس حيث قاس على ما ظهر له من حال النار و الطين و غفل عن حال ذلك الجوهر و النور و لو علم به لعلم ان القياس باطل منعكس عليه.

و ثالثا: أن يكون المراد ان ما من صورة من صور القياس الا و يمكن معارضتها بما هو مثلها أو أقوى منها كهذه الصور لكثرة الأصول التى يمكن القياس عليها و كثرة العلل التى يمكن استنباطها بل المنصوصة أيضا كما يظهر لمن نظر أحاديث العلل.

و رابعها: ان يكون المراد أن فى هذه الصورة يدل القياس على بطلان القياس و كذلك أكثر صورة فيلزم منه بطلانه مطلقا هذا على تقدير كون قاس الثانى على وجه الحقيقة و هذا الوجه قريب من الذى قبله و فيه إشارة إلى جواز الاستدلال على الخصم بما يعتقده حجة و ان كان فى نفسه باطلا و لذلك ترى المتقدمين من أصحابنا يستدلون على المسائل فى الظاهر بطريقة المخالفين و فى الباطن عملهم انما هو بقول المعصومين عليهم السّلام صرح بذلك السيد المرتضى ره فى رسالة أفردها لذلك.

و خامسها: ان يكون المراد ان أول من قاس إبليس الذى هو أعدى أعداء

أعداء اللّه و أصفيائه و هو دال على ذم مطلق القياس بل إبطاله لأنه سنة عدو اللّه و الباعث على خلاف مراد اللّه.

و سادسها: ان يكون المراد ان أول صورة اتفق العمل فيها بالقياس كان قياسها فاسدا باطلا منتقضا و هو دليل على ذم مطلق القياس أيضا.

و سابعها: ان يكون المراد ان أول قياس عمل به كان فى مقابلة النص الصحيح الصريح الذى لا معدل عن العمل به بعد المراجعة و الممانعة و هو دليل على ذم مطلق القياس كما مر و يشير اليه قولهم عليهم السّلام ان أبا حنيفة كان يقول قال على و قلت و يضاف الى ذلك ما تقرر من ان للّه فى كل مسئلة حكما معينا منصوصا عليه عند الأئمة عليهم السلام فكل قياس لا تعلم موافقته النص و يحتمل كونه مقابلا فيكون فاسدا كقياس إبليس و ما كان منه موافقا لا حاجة إليه بل يجب ان يكون العمل بالنص.

و ثامنها: ان يكون المراد ان أول صورة عمل فيها بالقياس كانت مستلزمة للتكبر و الافتخار و الحسد، و نحوها من المفاسد القبائح فظهر بطلان القياس و فساده.

و تاسعها: ان يكون المراد ان أول قياس عمل به كان سببا للفساد الكلى و الجزئى الواقع فى العالم «١» و ناهيك بذلك دليلا على فساده و بطلانه فقد عرفت ان ذلك كان سبب كفر إبليس و عداوته لبنى آدم و تسليطه عليهم فانجر الأمر الى كل فساد وقع فى الأرض و كل فساد يقع الى يوم القيمة بل و لعذاب من يعذب و يخلد فى النار أبد الآباد.

و عاشرها: ان القياس كان أول باعث على إنكار الشريعة و مقابلتها بالتكذيب و استعمال الظن فى مقابلة العلم و العمل بالهوى و الرأى و فى ذلك مفاسد لا تحصى و حاديعشرها. ان أول صورة عمل فيها بالقياس كانت كبيرة و ذنبا لا يغفر

---

(١) فى العلم- خ

و لا يكفره شيء.

و ثانى عشرها: ان يكون المراد ان قياس إبليس بحسب الظاهر كان واضح الصحة و الرجحان من حيث ان المخلوق من التراب مستحق لان تسجد له الملئكة فالمخلوق من النار يجب أن يكون أعظم رتبة منه فلا يجب السجود عليه لمن خلق من التراب كما لا يجب السجود على الثانى للأول و هو مع كونه بحسب الظاهر جليا فاسدا فكيف بالخفى و لا يدل على جواز القياس فى منصوص العلة و لا قياس الأولوية لما يظهر من آخر الحديث من عدم استدلاله عليه السّلام بالقياس على حكم أصلا و لو سلمنا استدلاله عليه السّلام بصورة من القياس لم يدل على جوازه مطلقا لان من المعلوم ان علمهم عليهم السلام غير مستند الى القياس بل مأخوذ عن النبى صلى اللّه عليه و آله عن اللّه عز و جل بل لو فرض استناد علمهم اليه و جوازه لهم لم يدل على جوازه لغير المعصوم كما لا يخفى و اللّه تعالى اعلم.

و قد روى على بن إبراهيم فى تفسيره بإسناده عن إسحاق بن جرير قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام أى شيء يقول أصحابك فى قول إبليس خلقتنى من نار و خلقته من طين قلت جعلت فداك قد قال ذلك و ذكره اللّه فى كتابه قال كذب إبليس لعنه اللّه يا إسحاق ما خلقه اللّه الا من طين ثم قال قال اللّه «الَّذِی جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً فَإِذا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ» خلقه اللّه من تلك النار و خلق النار من تلك الشجرة و الشجرة أصلها من طين «۱».

و اعلم انه يفهم من الأحاديث المشار إليها و من عدة أحاديث و من عبارات جماعة من فقهائنا ان القياس كان يطلق عندهم على مطلق الاستنباط و الاستدلال الظنى لأنه يرجع الى القياس أو يكون دليل حجية القياس و من تأمل الأحاديث تحقق ذلك و لهذا كانوا يطلقون المقاييس على جميع طرق الاجتهاد كما فى مناقشات الصدوق ابن بابويه مع الفضل بن شاذان و يونس بن عبد الرحمن و هنا كلام آخر يأتى فى بعض الفوائد ان شاء اللّه تعالى.

---

(۱) تفسير القمى ج ۲ ص ۲۴۴ ط النجف.

فائدة (۷) [فى بحث المعرف بالألف و اللام]

فى شرح الرضى و شرح ابن الناظم و غيرهما فى بحث المعرف بالألف و اللام عبارة استشكلها بعض الأصحاب فسأل عنها و هى هذه و مذهب الخليل أقرب لسلامته من دعوى الزيادة فى الحرف و من التعرض لالتباس الاستفهام بالخبر أو بقاء همزة الوصل فى غير الابتداء مسهلة أو مبدلة «۱».

أقول: يعنى انه يلزم على مذهب سيبويه من ان المعرف هى اللام وحدها و ان الهمزة زائدة لكن الابتداء بالساكن جملة من المحذورات أولها دعوى الزيادة فى الحرف أى زيادة الهمزة مع ان الأصل عدم الزيادة فمعنى الزيادة فى الحرف القول فى بعض الحروف بأنه زائد أو الزيادة فى جنس الحرف و يحتمل كون المراد من دعوى الزيادة فى الحرف الذى هو ال بان يلزمه كونها مركبة من حرفين أحدهما أصلى و الأخر زائد مع ان الزيادة فى الحروف غير جايزة و المحذور الثانى مركب من أمرين أحدهما: التباس الاستفهام بالخبر و ثانيهما: بقاء همزة الوصل فى الدرج فهما محذور واحد لازم على تقديرين لا محذوران ليرد الاعتراض

---

(۱) شرح ابن الناظم ص ۴۰ ط النجف

الفوائد الطوسية، ص: ٣٥

بان ذلك غير لازم أو مشترك و هذا محل الاشكال و على ما قلناه يزول ذلك و يتضح بالمثال و له أمثلة كثيرة منها: قوله تعالى قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ و تقريره ان نقول على مذهب سيبويه من ان همزة أل زائدة للوصل اما أن يجب عنده هنا حذفها أو إبقاؤها فإن وجب حذفها بقى همزة واحدة فيشتبه الاستفهام بالخبر و لا ينافى الاشتباه وجود أم لأنه يمكن فرض عدمها فى مثال آخر و لأنها تجامع الخبر أيضا فى غير هذه الصورة و اما ان يجب عنده إبقاؤها فيلزم الشق الثانى و هو بقاء همزة الوصل فى غير الابتداء و هو خلاف للقاعدة و هذا لا يلزم الخليل لأنه يختار أبقاهما كما هو الأصل فى الحرف الأصلى ان لا يحذف فلا يلزم اشتباه لوجود همزتين و لا الشق الثانى إذ ليست هذه همزة الوصل و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ٣٦

فائدة (٨) [حديث أرواح الكفار]

فى توضيح حديث فى باب أرواح الكفار من الكافى قوله عليه السّلام فى وادى برهوت يرد عليه هام الكفار و صداؤهم «١».

أقول: ذكر صاحب الصحاح ان الهامة الرأس و الجمع هام، و هامة القوم رئيسهم. و ذكر صاحب القاموس: ان الصدا: الرجل اللطيف الجسد، و الجسد من الإنسان بعد موته و حشو الرأس و الدماغ و طائر يصر بالليل يقفز قفزانا و طائر يخرج من رأس المقتول إذا بلى بزعم الجاهلية و العطش.

و قال أيضا فى القاموس الهامة: رأس كل شىء و طائر من طير الليل و هو الصدى و رئيس القوم «انتهى» فقد ظهر ان الهام و الصدى فى المعنى متقاربان أو متحدان إذا عرفت هذا ففى معنى الحديث المذكور وجوه.

منها: ان يراد الورود على وادى برهوت فى الآخرة من حيث انه واد من جهنم فهو مضاف إليها أى ترد على المضاف إليه وادى برهوت اعنى جهنم و ذلك ليوافق بقية الأحاديث فإن المستفاد منها اختصاص الورود فى الدنيا على وادى برهوت بأرواح الكفار و ورود أبدانهم يوم القيمة على النار.

و منها: ان يراد الورود فى الدنيا و يراد بالأجسام اللطيفة نفس الأرواح على طريق التشبيه أو الاستعارة للمشاركة فى مجرد اللطافة على ان الذى يفهم من كثير

---

(١) كا- ج ٣ ص ٢۴۶ ح ۵ ط الإسلامية

الفوائد الطوسية، ص: ٣٧

من الاخبار و صرح به جمع من العلماء ان الروح جسم لطيف و على تقدير عدمه فلعل النكتة فيه تهجين حال أرواح الكفار و تخييل انها فى الكثافة بمنزلة الأجسام اللطيفة.

و منها: ان يراد الورود فى الدنيا أيضا و يراد بالأجسام اللطيفة القوالب التى تتعلق بها الأرواح كما ورد فى أهل الجنة و عدم التصريح به فى غيره غير ضائر لأن هذا الحديث كاف و لعل التعلق ليمكن الشعور المعتد به لهم و فيه ان الخبر غير صريح فيه و تعلق أرواح الكفار بأجسام غير أجسامهم فى البرزخ مع دخولهم نار الدنيا ظلم. اللهم الا ان يقال الورود لا يستلزم العذاب أو يقال باختصاص العذاب هنا بالروح.

و منها: ان يكون هام مشدد إذ لم يثبت تخفيفه فهو من هم إذا دب اى مشى رويدا أو من هم إذا قصد أو من هم إذا حزن و على كل تقدير هو من أوصاف الأرواح و كون الصدى على هذا بمعنى حشو الرأس و الدماغ ممكن بمعنى الشعور و العقل فهو من

وصف الأرواح أيضا بمعنى ان لها فى حال ورودها على وادى برهوت شعورا فى الجملة.
و منها: ما نقل عن نهايـة ابن الأثير انه قال الهامـة: رأس كل شـيء ج ها م و طائر من طير الليل و هو الصدى ثم قال الصدى طائر يخرج من رأس المقتول إذا بلى بزعم الجاهلية.
قيل كانت العرب يزعم ان روح القتيل الذى لا يدرك بثأره تصير هامة فيقول اسقونى اسقونى فإذا أدرك بثأره طارت.
و قيل كانوا يزعمون ان عظام الميت و قيل روحه تصـير هامـة فتطير و يسـمونه الصدى «انتهى» و قد ذكر بعضه صاحب القاموس كما مر فتدبر و اللّه أعلم.
الفوائد الطوسية، ص: ٣٨

فائدة (٩) [اسم الجنس]

اعلم ان اسم الجنس مـا دل على ذات صالحـة لأـن تصـدق على كثيرين و لو كان على سبيل البدليـة و هو على قسـمين جمعى و أفرادى.
فالأول: ما خص فى الاستعمال بالصدق على الثلاثة فما فوقها و هو على ثلاثة أقسام.
الأول: ما يفرق بينه و بين واحدة بالتاء و التاء فى واحدة كتمر و تمرة.
و الثاني: ما تكون فيه دون مفردة ككما و كمأة.
و الثالث: ما يفرق بينه و بين واحده بياء النسب كروم و رومى و زنج و زنجى.
و الثاني: على قسمين أحدهما: ما يكون صادقا على الكل و على أى بعض فرض منه كالماء و العسل و الثانى ما لا يكون كذلك كالإنسـان و رجل فإن الإنسان مثلا يصـدق على اى فرد فرض من افراده و لا يصـدق على جملـة الأفراد فلا يقال القوم إنسان بل يقال زيـد إنسان و السـر فى ذلك ان أفراده أشـخاص و هو انما يصـدق عليها و أكثر من فرد «١» ليس بشـخص فلا يصح صدقه عليه و بهـذا ظهر ان ما قيل من ان اسم الجنس يصـدق على القليل و الكثير فاسد لأنه من خلط قسم من أحد قسـمى اسم الجنس الأفرادى بالآخر.

---

(١) و أكثر بمعنى فرد- خ ل.

الفوائد الطوسية، ص: ٣٩

فائدة (١٠) [عبارة فى حاشية الخطائى]

فى حاشية الخطائى اللهم الا ان يفرق بين التصريح بالفعل و تقديره.
قال المحقق اليزدى: قيل هـذا مناف لما سـبق من تصـريحهم بكون الجملـة التى خبرها فعليـة كالفعليـة فى مجرد افادة التجـدد لا ينافى صـحة الفرق بينهما بأن الأولى تنصـرف الى الدوام عند وجود الداعى و الثانية لا تقبل ذلك و هو ظاهر «انتهى» و توضيحه ان الاسـمية التى خبرها فعلية و الفعلية المحضة سـيان بالنظر الى ذاتيهما فى إفادة التجدد و هذا لا ينافى الفرق بينهما من حيث ان الاولى تفيـد الدوام من حيث وجود الداعى اليه و أما الثانية فلا تقبل ذلك من حيث ان الفعل فيها وضع لان ينسب الى الفاعل و لا ريب فى إفادة التجدد و حاصل كلام صاحب القيل الرد على المحقق الخطائى من حيث انه فرق بين التصريح بالفعل و تقديره

فى الجملة الاسمية من ان الاولى تفيد الدوام دون الثانية بأن هذا مناف لتصريحهم بان الاسمية التى خبرها فعلية تفيد التجدد كالفعلية المحضة و المحقق اليزدى تسلم له هذا و لكن حكم بأنه لا ينافى الفرق بينهما من حيث وجود الداعى إلى الدوام فى جانب الاولى دون الثانية لكونها لا تقبله لان الفعل وضع لان ينسب الى الفاعل و النسبة فيه تدل على التجدد فتأمل.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۰

فائدة (۱۱) [التقديرات الشرعية]

الرطل العراقى مائة و ثلاثون درهما، و الرطل المدنى مائة و خمسة و تسعون درهما، و الصاع ستة أرطال بالمدنى و تسعة أرطال بالعراقى و هو الف و مائة و سبعون درهما.

و هذه التقديرات عندنا منصوصة فى أحاديث الفطرة و غيرها و الدرهم ستة دوانيق و الدانق ثمانى حبات من أوسط حب الشعير يكون مقدار العشرة دراهم سبعة مثاقيل فالمثقال درهم و ثلاثة أسباع درهم و الدرهم نصف المثقال و خمسة.

فالرطل العراقى أحد و تسعون مثقالا و الرطل المدنى مائة و ستة و ثلاثون مثقالا و نصف مثقال.

و الصاع ثمانمائة و تسعة عشر مثقالا و الرطل المدنى مائة و ستة و ثلاثون مثقالا و نصف مثقال و الصاع ثمانمائة و تسعة عشر مثقالا.

و الكر الف و مأتا رطل بالعراقى و ثمانمائة رطل بالمدنى يكون مائة ألف مثقال و تسعة آلاف مثقال و مأتى مثقال:

و المن الشاهى ألف و مأتا مثقال يكون ألفا و سبعمائة و خمسة عشر درهما تقريبا كل عشرة أمنان اثنا عشر الف مثقال و المن التبريزى نصفه.

و الرطل الدمشقى اثنا عشر أوقية و الأوقية خمسون درهما فالرطل ستمائة درهم يكون أربعمائة و عشرين مثقالا فالكر مئتان و ستون رطلا بالدمشقى.

و نصاب الغلات خمسة أوسق و الوسق ستون صاعا فالوسق أربعون منا و ثلثا من

الفوائد الطوسية، ص: ۴۱

الا عشرين مثقالا و بالدمشقى مائة و سبعة عشر رطلا فالنصاب بالعراقى ألفان و سبعمائة رطل و بالمدنى ألف و ثمانمائة رطل و بالدمشقى خمسمائة رطل و ثلاثة و ثمانون رطلا و زكاة النقدين ربع العشر و نصاب الذهب عشرون دينارا ففيها عشرة قراريط ثم أربعة دنانير ففيها قيراطان و هكذا دائما و الدينار هو المثقال و هو عشرون قيراطا.

و نصاب الفضة مائتا درهم ففيها خمسة دراهم ثم كلما زاد أربعين ففيها درهم فظهر ان زكاة النقدين ربع العشر فلو اخرج ربع عشر ما عنده منهما برئت ذمته لأنه بقدر الواجب أو أزيد لاحتمال عدم تمام النصاب الأخير و الصاع أربعة أمداد فالمد رطلان و ربع بالعراقى و رطل و نصف بالمدنى يكون ثلاثمأة درهم الا ثمانية دراهم و الصاع بالرطل الدمشقى رطلان الا ثلثين درهما.

و المسافة ثمانية فراسخ بريدان أو نصفها لمريد الرجوع و هو بريد و البريد أربعة فراسخ و الفرسخ ثلاثة أميال و الميل أربعة آلاف ذراع و الذراع أربعة و عشرون إصبعا و قد روى فى الحديث ان صاع النبى صلى اللّه عليه و آله كان خمسة أمداد و ان المد مائتان و ثمانون درهما و الدرهم ستة دوانيق و الدانق وزن ست حبات و الحبة وزن حبتين من أوسط حب الشعير «۱» و الإطلاق محمول على الأول لوروده فى عدة أحاديث و العمل عليها و الحديث المشار إليه أخيرا انما ورد فى مقام استحباب الغسل بصاع و لعل الصاع المقدر فيه هو صاع الغسل الذى كان يستعمله عليه السّلام.

فقد روى انه كان يغتسل بخمسة أمداد هو و زوجته «۲» و الأمر الاستحباب سهل لجواز الزيادة و النقصان فيه و يظهر من بعض

الاخبار ان الصاع كان على عهده صلى اللّه عليه و آله خمسة أمداد و انه تغير فى عهدهم عليهم السّلام و فى أحاديث الفطرة و الزكاة ما يدل على ان المعتبر هو ما كان فى زمانهم عليهم السّلام و هو ما اشتمل على التقديرات المذكورة سابقا و اللّه تعالى اعلم.

---

(۱) الفقيه ص ۳۴ ج ۱

(۲) كا- ج ۳ ص ۲۲ ح ۵

فائدة (۱۲) [حديث العقل]

فى توضيح حديث خلق العقل و هو مشهور ورد من عدة طرق بأسانيد مختلفة تزيد على عشرين متفرقة فى كتب الحديث فمن تلك الطرق ما رواه الكلينى بإسناده الصحيح عن ابى جعفر عليه السّلام قال: لما خلق اللّه العقل استنطقه ثم قال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال و عزتى و جلالى ما خلقت خلقا هو أحب الى منك و لا أكملتك إلا فيمن أحب أما إنى إياك آمر و إياك أنهى و إياك أعاقب و إياك أثيب «۱».

أقول: قد أورد بعضهم على هذا الحديث الشريف جملة من الإشكالات ترد عليه بحسب الظاهر و يندفع بعد التأمل.

أحدها و ثانيها: قوله استنطقه اى طلب منه النطق مع انه ليس من أفعال العقل و لا له عليه قدرة فطلبه منه مع ذلك قبيح و يلزم منه تكليف ما لا يطاق و هو باطل بالضرورة من مذهب الإمامية.

و الجواب أولا: ان معنى استنطقه غير منحصر فى طلب النطق بل جملة معانيه ما قاله صاحب الصحاح ان استنطقه بمعنى كلمه و كثيرا ما يكلم الإنسان ما لا يفهم الكلام لغرض آخر كما يكلم الدار و غرضه التحسر أو الاعتبار.

و قال الشاعر:

قف بالديار و سلها عن أهاليها عسى ترد جوابا من يناديها

---

(۱) كا- ج ۱ ص ۱۰ ح ۱

و قد ورد فى الحديث ان تفكر ساعة خير من قيام ليلة.

و سئل الإمام عليه السّلام عن معنى هذا التفكر فقال ان يمر بالديار الخربة فيقول أين بانوك أين ساكنوك مالك لا تتكلمين «۱» فالمراد من مكالمة العقل مجرد إظهار انقياده و طاعته لا نطقه بالجواب.

و ثانيا: يحتمل ارادة المعنى المذكور فى السؤال و يكون تعالى أراد النطق من العقل مع أقداره عليه فإنه لا يمتنع ان يكون اللّه سبحانه جعل فيه قوة للنطق و الاقتدار على التعبير عما يريده من الاعتراف له.

و ثالثا: يحتمل ان يراد بالنطق الفهم و الإدراك فإنه أحد معانيه و كثيرا ما يستعمل فيه.

و اعلم ان الوجه الأول و الثانى متقاربان فان كلمه يتضمن معنى طلب منه النطق لان الكلام يستلزم طلب الجواب غالبا و الوجه الثانى قريب باعتبار كمال قدرته تعالى على مثل ذلك و ما هو أعظم منه و من أنكر ذلك فقد أنكر قدرته تعالى و لا يخفى ان النطق لا يتوقف على وجود الجوارح من اللسان و نحوه باعتبار كمال القدرة و ان توقف على ذلك فى بنى آدم لا يلزم توقفه

عليه فی المجردات لو سلم تجرد العقل ح فان لها حكما آخر و مما يقرب ذلك.

قوله أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِی أَنْطَقَ كُلَّ شَیْ‏ءٍ «۲» قَالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ «۳» وَ إِنْ مِنْ شَیْ‏ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ «۴».

و رابعا: يحتمل ان يريد بالنطق المجازی أعنی الإخبار بلسان الحال و الدلالة علی المقصود بأی وجه كان ای طلب تعالی من العقل ان يكون دليلا لعباده علی وحدانيته و مخبرا لهم بربوبيته بالتفكر فيه أو به

---

(۱) كا- ج ۲ ص ۵۴ ح ۲

(۲) فصلت ۲۱- ۱۱

(۳) فصلت ۲۱- ۱۱

(۴) الاسراء- ۴۴

و ثالثها و رابعها قوله عليه السّلام ثم قال له اقبل فأقبل ثم قال و عزتی إلخ فإن لفظة ثم موضوعة للتراخی و لا تراخی هنا بحسب الظاهر.

و الجواب أولا ان التراخی غير معلوم الانتفاء إذ يحتمل تخلل زمان طويل أو كلام كثير بين كل واحد من الأمور المذكورة و بين أبعده.

و ثانيا: ان ثم تأتی أيضا بمعنی الفاء أی لمجرد التعقيب من غير تراخ كما فی قوله جری فی الأنابيب ثم اضطرب و ثالثا: ان التراخی يعتبر فی كل مقام بحسبه كما قالوه فی التعقيب كما فی قولهم تزوج فولد له و الأمور العظيمة المهمة تستعمل فيها ثم دون الفاء و ان لم يكن تراخ ظاهر لعظم قدرها ينبغی ان تكون فی أزمنة متباعدة لقصور الزمان القليل عنها و لو باعتبار و الادعاء أو لأنها لكثرة الاحتياج إليها و اهميتها و تشوق النفوس الی العلم بها بعد الزمان القصير المتخلل دونها أو بينها طويلا متراخيا عما قبله يشهد بذلك من تتبع كلام الفصحاء و تراكيب البلغاء.

و خامسها: ان الإقبال و الأدبار لا يتصوران من العقل بحسب الظاهر و لا تظهر لهما فائدة.

و الجواب: انه لا بعد فی اتصاف العقل بالإقبال و الأدبار بمعنی الذهاب و الإياب و كذا النفوس و الحواس و نحوها فإنها تذهب و تجی‏ء و تفارق علی وجه تصح نسبته إليها و لا ينحصر ذلك فيما يعهد من إقبال الإنسان بوجهه و إعراضه به و الغرض فی الأمر بالإقبال و الأدبار كالغرض فی جميع التكاليف من إظهار الانقياد و اختبار العباد و بيان امتثال الأمر كما ان من أراد اختبار طاعة عبده يقول له اذهب ثم يقول له ارجع لإظهار الطاعة و إلزام الحجة و لا بعد فی ان يخلقه اللّه تعالی أولا علی حالة يمكن اتصافه بالإقبال و الأدبار الحقيقيين و قد اعطی اللّه الجن و الملائكة قدرة التشكل بأشكال بنی آدم و غيرهم فلا يبعد ان يعطی اللّه العقل ذلك و لو فی حال الأمر بالإقبال و الأدبار علی نحو ما مر فی الاستنطاق.

و سادسها: ان الإقبال و الأدبار انما يتصور أن بالنسبة إلی مكان و اللّه سبحانه منزه عن المكان.

و أيضا قد ورد ان أول ما خلق اللّه العقل فعلم انه لم يكن ح مكان.

و الجواب: ان ذلك ممنوع بل الإقبال و الأدبار قد يكونان لا بالنسبة إلی مكان كما يقال اقبل علی العلم و اعرض عن الجهل و لا يلزم نسبتها الی اللّه عز و جل و لا الی مكان سلمنا لكن لا تعلق لهما يكون الباری سبحانه و تعالی فی مكان بل يمكن ان يعين للعقل مكانا للإقبال و الأدبار كما يختاره و يريده و قولهم عليهم السلام أول ما خلق اللّه العقل علی تقدير ثبوته يحتمل ان يكون

الأوليـة فيه مخصوصـة ببعض الأقسام لما ورد فى حديث آخر من أحاديث العقل و هو أول ما خلق من الروحانيين فلا يلزم تقدم خلقه على خلق المكان مطلقا أو تقدم خلق الروحانيين كذلك يرجع الأمر إلى الجواب الأول.

و سابعها: ان التكليف متوقف على كمال العقل و قد تضـمن هذا الحديث الشريف انه لا يكمل الا فيمن أحبه اللّه فيلزم ان يكون كـل من أبغضه اللّه غير مكلف و هو خلاف المعلوم ضـرورة بالنص و يلزم أن يكون كل مكلف ممن يحبه اللّه و ان كان مرتكبا لجميع المعاصى و الكفر و هو باطل ضرورة.

و الجواب: ان العقـل على مراتب و ينقسم إلى أقسـام و كمـال العقل أيضا له مراتب و درجات فالاكمال المـذكور فى الحـديث أعلى درجـة مما يتوقف عليه التكليف ألا ترى ان النبى و الأئمة عليهم السّلام كانوا يحكمون على أهل زمانهم بأحكام الشـريعة مع ان المعلوم من حـالهم و حال أهل كل زمان انهم فى غايـة التفاوت فى العقول و لا يخصون الأحكام التكليفيـة بأهل الـدرجة العاليـة فى العقل و وجه إكمال العقل اما ان يكون تفضـلا من اللّه على بعض العباد بواسـطة عملهم الصالـح أو تفضـلا محضا أو بتوفيقهم للعمل بمقتضى ما وهبهم من العقل.

و يشير الى ذلك ما فى الحديث القدسى و انه ليتقرب الى بالنوافل حتى أحبه

فإذا أحبته كنت سـمعه الذى يسـمع به الحديث «۱». فيرجع الى الاختبار من العبـد الطاعـة فالعقل يكون ناقصا على الأول بالنسـبة الى عـدم العمل بمقتضاه و على الثانى بالنسبة الى ما أضـيف إليه من العقل الكامل و فى هـذا الحديث إشارة إلى تعلق التكليف بالعقل و صاحبه قبل إكماله و يأتى تأويل هذا الحديث إن شاء اللّه.

و ثامنها: ان العقل لم يثبت انه من جملـة أهل التكليف فما وجه قوله إياك آمر و إياك أنهى إلخ ثم ان اختصاصه المسـتفاد من تقديم المعمول غير واضح فكثرة الأوامر و النواهى المتوجهة إلى غيره و الثواب و العقاب الذين يسـتحقهما غيره و ان كان قصـرا إضافيا بالنسبة الى من ليس بمكلف فما مزيته على المكلفين.

و الجواب: لا شـبهة ان العقل كان مكلفا فى ذلك الوقت بالإقبال و الأدبار و قد ثبت ذلك بهذه الأحاديث و هو كاف و يحتمل كونه مكلفـا بغير ذلك أيضا من تحصـيل المعارف و الاعتقادات و لا بعـد فى اسـتمرار تكليفه بمثل ذلك و اما الاختصاص فقد يكون قصرا حقيقيا فى ذلك الوقت أو يكون الحصر مخصوصا بالأمر و النهى المذكورين.

و يحتمـل ان يكون وجهه ان العقـل علم انه منـاط التكليف، و انه حجـة اللّه الباطنـة على العبـاد فظن انه بـذلك خـارج من تعلق التكليف به فنبهه تعالى على فساد الظن بالنص على توجه الأمر و النهى المذكورين إليه خاصة.

و يحتمل ان يكون من باب وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ اى أهل القرية يعنى انما يتوجه التكليف و الأمر و النهى و الثواب الى أهل العقل فكأن العقل هو المخصوص بـذلك و ربما يقرب هـذا الإتيان بصـيغة المضارع دون الماضـى و ان كانت هـذه العبارة قد تسـتعمل فيما تقـدم من الأـمر و نحوه كمـا إذا أمرت شـخصا ثم قلت له إيـاك أعنى فـإن ما قارب الحال من الماضـى يمكن إدخاله فى حكم الحال إذ هو فى الحقيقة اجزاء

---

(۱) كافى ج ۲ ص ۳۵۲

من أواخر الماضى و أوائل المستقبل و ان لم يتم ذلك حقيقتا فمجازا.

و تاسـعها: ان هذا معارض بما ورد فى غيره من أحاديث العقل بك آخذ و بك اعطى و بك أثيب و بك أعاقب و هذا تضـمن

انه هو المخصوص بذلک.
و الجواب: لا منافاة فی ان یکون العقل مکلفا بتکلیف خاص و یکون هو للمکلفین دلیلا على التکلیف و مناطا له و کل من الفریقین یؤمر و ینهی و یعاقب و یثاب وَ لاٰ تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ فلیس المراد ان العقل یثاب و یعاقب بفعل صاحبه قطعا و لعل الکلینی قدس سره لاحظ إیراد ما یدل على التکلیف العقل نفسه أولا ثم ما یدل على انه شرط التکلیف ثانیا.
و بالجملة فلا معارضة بین الأحادیث هنا و لا منافاة و على تقدیر الإضمار فی الحدیث المذکور و أمثاله یتحد مضمون الأحادیث لکنه تقدیر لا ضرورة إلیه لاستقامة المعنى بدونه.
و عاشرها:
و حادی عشرها: ان العقل إذا کان من المجردات کما قیل فلا یتصور تعلق الثواب و العقاب به و ان جعل متشکلا بشکل لیمکن تعلق الثواب و العقاب فذلک الشکل لا یستحق ثوابا و لا عقابا.
و الجواب: ان اللّه قادر على أن یوصل الیه ثوابا و عقابا بما یناسبه بل قد وقع ذلک بالفعل کما دل علیه حدیث جنود العقل و الجهل فإنه ظاهر واضح فی ذلک و لم یثبت تجرد العقل.
و ثانی عشرها: ان اللّه سبحانه کان عالما بطاعة العقل فلا وجه للأمر.
و الجواب: انه تعالى عالم بطاعة کل مطیع و معصیة کل عاص و مع ذلک یحسن التکلیف إظهارا للطاعة، أو المعصیة لیستحق صاحبها الثواب أو العقاب و لعله من قبیل قوله تعالى لَئِنْ أَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ و إن کان یؤمن منه الشرک لیکون

الفوائد الطوسیة، ص: ۴۸

أبلغ فی الأمر للغیر بالطاعة و فی الزجر عن المعصیة و حیث ان العقل بهذه الطاعة الیسیرة حصل له الثواب بهذا الشرف العظیم و الجهل على قیاس ذلک مع انه لو لا هذه المعصیة لکان بمنزلة العقل ففی ذلک من التنبیه و الموعظة ما لا یخفى و قد استدل بعض المحققین من المعاصرین بحدیث العقل و الجهل على وجوب العمل بالنص. و عدم جواز العمل بخلافه أصلا.
و هو استدلال حسن عند التأمل لکن لا حاجة إلیه لکثرة الأدلة و النصوص الصریحة و اللّه أعلم بحقائق أحکامه و دقائق کلامه.

الفوائد الطوسیة، ص: ۴۹

فائدة (۱۳) [حدیث من یعرف الحق لم یعبد الحق]

فی تأویل حدیث سأل عنه بعض الطلبة و ذکر انه وجده فی بعض الکتب و لفظه: من عرف الحق لم یعبد الحق «۱» أقول: مثل هذا لا ضرورة بنا الى النظر فی تأویله و توجه الفکر الى توجیهه إذ لم یصح له سند و لا یثبت فی کتاب معتمد مع أنه مخالف لصریح العقل معارض بصحیح النقل بل یقتضی بطلان ضروریات الدین و یضادّ الکتاب و السنة و إجماع المسلمین فیحتاج إلى إثبات صحته أولا ثم النظر من صرفه عن ظاهره ثانیا فإنه غیر صحیح على قاعدة الأصولیین و لا الاخبار بین، و یقرب الى الاعتبار انه من کلام بعض الصوفیة الذین نقل عنهم القول بسقوط العبادات عمن وصل الى مرتبة الکشف و الوصول و بعد التنزل و تسلیمه یجب تأویله لما مر و ذلک ممکن من وجوه اثنی عشر.
أحدها: ان یکون المراد بالعبادة الجحود و الإنکار فإنه أحد معانیها اللغویة صرح به فی القاموس و غیره و ذکروا ان الفعل منه کفرح و علیه حمل قوله إِنْ کٰانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعٰابِدِینَ «۲» فی بعض الوجوه فیکون المعنى و اللّه اعلم من عرف

---

(۱) رواه أیضا السید عبد اللّه الشبر ره فی مصابیح الأنوار عن المؤلف ره و اخرج الوجوه التی ذکره المصنف ره هنا راجع الجزء

الأول ص ۴۳۲.

(۲) الزخرف- ۸۱

الفوائد الطوسیهٔ، ص: ۵۰

الحق معرفهٔ صحیحهٔ ثابتهٔ لم یجحده و لم ینکره بعد معرفته و یکون إشارهٔ الی أن من جحد الحق لم یکن معرفته السابقهٔ صحیحهٔ کما ذهب الیه المرتضی و جماعهٔ من العلماء و دل علیه بعض النصوص المعتمدهٔ و علی هذا الوجه یحتمل کون الجملهٔ الخبریهٔ هنا مرادا بها النهی کقوله علیه السّلام لا ضرار علی وجه.

و ثانیها: أن یکون یعبِّد مشدّد الباء من عبده بالتشدید أی ذلله و منه طریق معبد إذ لم یثبت ضبط هذه اللفظهٔ بالتخفیف ای من عرف الحق لم یذلله ببذله لغیر أهله أو بترک التقیهٔ به أو بالإهانهٔ له و الاستخفاف به أو بفعل المعاصی و المحرمات الموجبهٔ لنقص الایمان و یکون المراد بالحق الثابت من حق یحق إذا ثبت و لا یکون اسما من أسمائه تعالی مع احتمال التوجیه مع کونه من أسمائه تعالی أیضا علی بعض الوجوه و علی هذا اما ان یراد المعرفهٔ التامهٔ أو مطلق المعرفهٔ مع کون الجملهٔ فی معنی النهی کما سبق.

و ثالثها: أن یراد بالحق الثابت کما ذکر و یخص بغیره تعالی حیث ان کنه ذاته تعالی لا یعرف و انما تتعلق المعرفهٔ بصفاته تعالی و أسمائه و أفعاله و أنبیائه و حججه و نحوها مما لا یجوز عبادته فمن عرفه علم انه غیر مستحق للعبادهٔ فلم یعبده و من عبده لم یکن عرف اللّه و لا عبده.

و رابعها: أن یکون المراد من عرف الحق أی حق المعرفهٔ و أقواها اعنی الضروریهٔ الحاصلهٔ یوم القیمهٔ و هناک یسقط التکالیف قطعا فیخصص بذلک لضرورهٔ الجمع بینه و بین الضروریات و لا یخفی ان هذا لیس ببعید، و ما نقل من الصوفیهٔ من حصول هذه المعرفهٔ فی الدنیا لبعضهم مردود إذ هی دعوی بلا دلیل بل الدلیل قائم علی فسادها و ترتب المفاسد علیها و لو سلمنا فالدلیل قائم علی عدم سقوط التکالیف فی الدنیا و ان حصلت و قد أفردنا ذلک مع أمثاله فی محل آخر.

و خامسها: ان من عرف اللّه حق المعرفهٔ أی غایهٔ ما یمکن منها فی الدنیا لم یعبده حق العبادهٔ فکیف من دونه فی الرتبهٔ و المعرفهٔ فیجب الاعتراف بالتقصیر فی

الفوائد الطوسیهٔ، ص: ۵۱

عبادته تعالی من کل أحد و له شواهد لیس هذا محل إیرادها و هذا الوجه قریب و یزیده قربا ما هو معلوم من ان کل من زادت معرفته باللّه زاد خوفه منه و رجاؤه له و عبادته إیاه البتهٔ کما ان من عرف الأسد أو الملک أو نحوهما کذلک و له شواهد کثیرهٔ من الکتاب و السنهٔ کقوله تعالی إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ و قوله علیه السّلام: من عرف اللّه و عظمه منع فاه من الکلام و بطنه من الطعام و عنا نفسه بالصیام و القیام «۱» الی غیر ذلک مما هو کثیر و فیه ردّ علی الصوفیهٔ فی هذا المقام کما لا یخفی.

و سادسها: ان یکون المراد کل من عرف اللّه لم یعبده حق العبادهٔ فیبقی العام علی عمومه و بین هذا الوجه و الذی قبله فرق ظاهر و هذا أیضا قریب.

و سابعها: ان یکون من اسم استفهام و الاستفهام إنکاریا فیصیر المعنی ایّ شخص عرف الحق و لم یعبد الحق و یکون الحق من أسمائه تعالی فی الموضعین ای و لم یعبد مسمی هذا الاسم و حذف الواو هنا غیر ضائر و ان کان إثباته أکثر و نظیر هذا الترکیب قول المتنبی: أی یوم سررتنی بوصال. لم ترعنی ثلاثهٔ بصدود «۲» و هذا أیضا وجه قریب و فیه إشارهٔ الی ان من ترک العبادهٔ مع معرفته فهو خارج عن حقیقهٔ المعرفهٔ المطلوبهٔ منه أو عن کمالها أو کأنه لم یعرف لعدم عمله بمقتضاها و الاستفهام الإنکاری یقتضی نفی متعلقهٔ و الکلام هنا مقید و یجب رجوع النفی فی مثله الی القید و هو منفی فیلزم إثباته لأن نفی النفی

إثبات فالمعنى كل من عرف الحق و عمل بمقتضى المعرفة عبد الحق.
و ثامنها: أن يكون من اسما موصولا عبارة عن اللّه سبحانه فإنه هو الذى عرف حقائق الأشياء كلها على ما هى عليه دون غيره فان معرفته مشوبة بالجهل فيكون حاصل المعنى ان الذى عرف حقائق الأشياء كلها هو الخالق المعبود لا المخلوق العابد.

---

(۱) أخرجه فى الوسائل ج ۱ فى باب تأكد استحباب الجد و الاجتهاد فى العبادة ح ۱۲
(۲) راجع ديوان المتنى ص ۲۰ صادر بيروت

و لا يرد عليه ان العارف لم يعهد إطلاقه على اللّه تعالى و أسماؤه توقيفية.
لأنا نجيب أولا: بان ذلك مسموع فى كلام أمير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغة.
و ثانيا: بجواز إطلاقه على وجه المجاز على ما ذكر بعض العلماء.
و ثالثا: انه يجوز كونه أطلق عليه تعالى باعتبار العموم فى لفظ من و ان المراد به خاصا.
و رابعا: انه لا يلزم استعمال العارف بل استعمال الفعل و له نظائر.
و خامسا: ان هذا على تقدير كونه حديثا يفيد الجواز و يصير مسموعا مع عدم تمام غير هذا من وجوه التوجيه و ان تم غيره استغنى عنه.
و تاسعها: ان يكون من اسما موصولا كذلك و يعبد مبنيا للمفعول إذ لم يثبت بناؤه للفاعل و يكون المعنى ان اللّه سبحانه الذى علم الحقائق كلها لم يعبده أحد حق عبادته.
و عاشرها: ان يكون من شرطية و الحق الأول من أسمائه تعالى و يعبد مبنيا للمجهول و المعنى ان من عرف اللّه سبحانه بأنه ربه لم يعبده اى ذلك العارف أحد حقا أو بالحق لامتناع كونه ربا مربوبا و إلها مألوها فأل زائدة فى الحق الثانى أو عوض عن المضاف اليه كما فى نظائره فيكون حكما ببطلان قول الغلاة.
و حاديعشرها: ان يكون المراد بالحق الواجب و يعبد مشددا اى بذلك فيكون المعنى ان من عرف الواجب للمؤمنين لم يذلل ذلك الحق الواجب بتركه و عدم القيام به و لم يذلل صاحبه باهانته و التقصير فى حقه على الإضمار و المجاز العقلى.
و ثانى عشرها: ان يكون عرف بالتشديد إذ لم يتحقق ضبطه بالتخفيف و يعبد مشددا أو مبنيا للمفعول و على هذا يستقيم جملة من الوجوه السابقة غير ما ذكرناه و لا يخفى تقريرها على أهل الاعتبار و اللّه أعلم.

فائدة (۱۴) [حديث المشكاة و المصباح]

فى الكافى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل اللّٰهُ نُورُ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰاةٍ فاطمة عليها السّلام فِيهٰا مِصْبٰاحٌ الحسن عليه السّلام الْمِصْبٰاحُ فِي زُجٰاجَةٍ الحسين عليه السّلام الزُّجٰاجَةُ كَأَنَّهٰا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ فاطمة عليها السّلام كوكب درى بين نساء أهل الدنيا «۱».
أقول: فى تفسير على بن إبراهيم أورد الحديث المذكور الا انه قال:
المصباح الحسين فى زجاجة إلخ و ظاهر ان الحديث صريح فى تفسير المشكوة بفاطمة و المصباح الأول بالحسن و النظر فيه هنا باعتبار الاشتمال منها عليه بالأمومة و الحمل و نحوهما و قوله: المصباح فى زجاجة الحسين المتبادر منه الى الفهم انه تفسير

للزجاجة بالحسين لا للمصباح الثانى به كما فى تفسير على بن إبراهيم و ذلك بناء على القاعدة المقررة ان النكرة إذا أعيدت معرفة فالمراد بالثانى هو الأول كما فى قوله تعالى كَمٰا أَرْسَلْنٰا إِلىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ و نظائره و الا لبقى الكلام غير مرتبط بما قبله، فالمراد بالمصباح الثانى الحسن أيضا و يحتاج فى توجيه الظرفية إلى وجه لعدم ظهورها بالنسبة إلى الظرفية الاولى.

و وجهها قريب و هو تقدير مضاف أى امامة الحسن مستقرة فى الحسين و أولاده لا فى الحسن و أولاده و يكون المراد بالزجاجة الثانية الحسين أيضا و

---

(١) الكافى ج ١ ص ١٩٥ ح ٥

بالكوكب الدرى فاطمة كما هو مصرح به و يكون التشبيه للحسين بفاطمة اما فى الصورة أو الفضل و الكمال و هذا الوجه لا قصور فيه و لا مخالفة للظاهر بل الذى يظهر انه أقرب و لا ينافيه ما فى التفسير لاختلاف الروايتين كما فى نظائره.

و لعل ما فى رواية الكلينى أصح فان الوثوق بضبط نسخ الكافى أعظم و ثبوت تواترها إجمالا و الاعتبار بتصحيحه تفصيلا أوضح و بخصوص هذا نقول لا بعد فى ان يراد معنيان فصاعدا من آية واحدة كما هو مروى مأثور مصرح به فى عدة أحاديث.

و يحتمل ان تحمل رواية الكلينى على ما يطابق رواية على بن إبراهيم بأن يكون الحسين تفسيرا للمصباح الثانى و فاطمة تفسيرا للزجاجة الثانية بل و الأولى أيضا بمقتضى القاعدة المشار إليها و هذا الوجه يقربه حصول الجمع بين الحديثين و زوال الاختلاف عنهما و يبعده مخالفة القاعدة فى المصباح لكن لا محذور فى مخالفتها من حيث انها أغلبية كأكثر قواعد العربية و يظهر هذا من المعنى و غيره و لكن فيه أيضا اختلاف المصباحين معنى من غير قرينة، و الفصل بين المفسر اعنى المصباح و الزجاجة و المفسر اعنى الحسين و فاطمة عليهما السّلام و إيهام خلاف المقصود و لان الظاهر المتبادر ما قدمناه و عود التفسير إلى الأبعد مع إمكان عوده إلى الأقرب و ترك التشبيه بالكلية فى قوله فاطمة كركب فلو كانت تفسيرا للزجاجة تعين التصريح بالتشبيه و إمكان جعله تشبيها بليغا يقتضى صيرورة التفسير أخفى من المفسر فهذه ستة وجوه تقوى الاحتمال الأول و تضعف الثانى و اللّه أعلم.

فائدة (١۵) [حديث الأكل متكئا]

فى معنى حديث ما أكل رسول اللّه (ص) متكئا قط «١» قال صاحب القاموس فى و كأن قوله (ع) أما انا فلا آكل متكئا اى جالسا جلوس المتمكن و المتربع و نحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الأكل بل كان جلوسه للأكل مستوفزا «٢» مقعيا غير متربع و لا متمكن و ليس المراد الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى.

و قال صاحب النهاية فيه: لا آكل متكئا المتكى فى العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا، و العامة لا تعرف المتكى الا من مال فى قعوده معتمدا على أحد شقيه و التاء فيه بدل من الواو أصله من الوكاء و هو ما يشد به الكيس و غيره كأنه أوكأ مقعدته و شدها بالقعود على الوطأ الذى تحته.

و معنى الحديث انى إذا أكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الإكثار منه و لكن آكل بلغة فيكون قعودى له مستوفزا، و من حمل الاتكاء على الميل على أحد الشقين تأوله على مذهب الطب فإنه لا ينحدر على مجارى الطعام سهلا و لا يسقيه هنيئا و ربما تأذى به انتهى.

قال بعض فضلاء المعاصرين: ما ذكره صاحب النهاية و صاحب القاموس مخالف لما ذكره الأئمة عليهم السّلام فى أحاديثهم كما رواه محمد بن يعقوب الكلينى عن أبى

---

(١) الكافى ج ۶ ص ٢٧٢ ح ٩

(٢) استوفز فى قعدته: انتصب فيها غير مطمئن أو وضع ركبتيه و رفع اليتيه أو استقل على رجليه. ق

خديجة قال: سأل البشير الدهان أبا عبد اللّه عليه السّلام و أنا حاضر فقال هل كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله يأكل متكئا على يمينه و لا على يساره فقال: ما كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله يأكل متكئا على يمينه و لا على يساره و لكن كان يجلس جلسة العبد.

قلت: و لم ذاك؟ قال تواضعا للّه عز و جل «١». فهذا صريح فى ان المراد بالاتكاء الميل على أحد الشقين اليمين و اليسار فليس من ظنه من عوام الطلبة بل من خواصها و أيضا ما ذكره صاحب النهاية بأن من حمل الاتكاء على هذا المعنى تأوله على مذهب الطب غير سديد فان الصادق عليه السّلام علل تركه بالتواضع للّه و الخضوع له كما هو دأب العبيد لا كما هو شأن الملوك و المتكبرين انتهى و أقول: لا يخفى انه لا منافاة بين كلام أهل اللغة و بين كلام الصادق عليه السّلام لأنهم إنما فسروا الاتكاء المطلق و كلام الامام عليه السّلام جاء على مطابقة سؤال السائل و الاتكاء فى السؤال و الجواب مقيد بكونه على اليمين أو اليسار و لا يلزم كون الاتكاء المقيد بمعنى المطلق و لا العكس كما هو واضح بل لا يبعد ان يكون فى ذكر القيد اشعار بالاحتياج اليه فيكون المطلق معنى آخر و الا لكان القيد مستغنى عنه و هو بعيد لذكره فى السؤال و الجواب.

ثم ان صاحب النهاية قد جوز الحمل على المعنى المفهوم من الحديث و بالجملة فالحديث المنقول وحده لا ينافى ذلك التفسير و لا يبعد ان يكون عليه السّلام كان يترك الاتكاء بالمعنيين و لا يأتى بواحد من القسمين لا المطلق و لا المقيد و كذا لا منافاة بين التعليلين لأن الأول لعدم التمكن و الثانى لجلوسه جلسة العبد و لم يتحقق تساويهما و لا تلازمهما و لو سلم فلا مانع من صحة التعليلين معا إذ اجتماعهما هنا ممكن بل كل فعل من أفعاله عليه السّلام كان له أسباب متعددة و فوائد كثيرة فى الدنيا و الدين غير ان المصلحة للمكلفين فى إظهار العلة المذكورة فى الحديث كما لا يخفى و اللّه تعالى أعلم.

---

(١) الكافى ج ۶ ص ٢٧١ ح ٧

فائدة (١۶) [عبارة فى الطواف من شرح اللمعة]

فى شرح اللمعة: كل طواف ركن يبطل النسك بتركه عمدا الا طواف النساء الى قوله و يتحقق البطلان بخروج ذى الحجة قبله ان كان طواف الحج مطلقا و فى عمرة التمتع بضيق وقت الوقوف الا عن التلبس بالحج قبله «١».

أقول: تقرير معنى العبارة انه يتحقق بطلان العمرة المتمتع بها بسبب ترك الطواف إذا ضاق وقت وقوف عرفة عن كل شىء إلا عن التلبس بالحج قبل الوقوف أى إذا لم يبق الوقوف الا مقدار ما يتلبس فيه بالحج ثم يدرك الوقوف بعده بلا فصل سوى قطع الطريق فحينئذ يحكم ببطلان العمرة لتعمد ترك ركن منها حتى فات وقته و يجب عليه التلبس بالحج و تحرير المقام ان هنا صورا.

الاولى: ان يبقى من الوقت ما يسع الطواف و التلبس.

الثانية: ان يسع الطواف و السعى معه.

الثالثة: ان يسع الطواف و السعى و التقصير معه.

الرابعة: ان يسع أحد الأمرين الأولين معه.

الخامسة: ان يسع الأمور أحد الصور الثلاثة معه.

السادسة: أن يسع بعض واحد من الثلاثة معه و لهذه الصورة صور لا تخفى.

السابعة: ان يقصر عن كل واحد من الأمور الأربعة.

الثامنة: أن يقصر عنها جميعا و عن الوقوف فهذه ثمان صور بعضها فرض

---

(١) كتاب الحج ج ١ ص ٢٣٨

فيه زيادة الضيق و بعضها فرض فيه نقصانه بالنسبة إلى صورة تحقق بطلان العمرة و لا ريب ان فى الخمس الأول لا يتحقق بطلانها بسبب ترك الطواف بل يجب عليه الإتيان به لإمكانه و ركنيته و توقف صحة النسك عليه ثم ليشرع (يشرع- خ ل) فى الحج ان لم يكن ترك ركنا آخر أو كان قد تركه و أمكن تداركه فيتلبّس بعد التدارك أو تبطل العمرة لكن بسبب آخر غير ترك الطواف فتبين عدم تحقق البطلان بل تبين تحقق عدمه فى هذه الصور و ظهر صحة عبارة الشارح.

و اما السادسة: فلم يعتبرها لأنها لا تفيد صحة العمرة حيث ان الإتيان ببعض الركن مع ترك بعضه عمدا أو جهلا كما هو المفروض يوجب بطلان الركن فيلزم بطلان النسك الذى هو ركن فيه و شرط فى صحته فلا يلتفت الى هذه الصورة بل ينبغى جعلها داخلة فيما ذكره المصنف بان يعتبر الحصر إضافيا بالنسبة إلى مجموع الطواف و القرينة واضحة لأن سياق الكلام يقتضى ذلك و البحث انما هو عن الطواف و إدراكه لا فى حكم إدراك أبعاضه مضافا الى ما هو مقرر معلوم مما ذكرناه و غيره مع رعاية الاختصار و الإيجاز.

و اما السابعة: فداخلة فيما ذكره و العدول الى حج الإفراد لا يحتاج الى زمان يستلزم فوت الوقوف أو غيره بل هو مجرد قصد قلبى.

و اما الثامنة: فلها صور منها: مالا يستلزم فوت الحج بان يدرك الاضطرارى أو المشعر على الوجه المقرر و منها: ما لا يستلزمه لكن لا قصور فى عدم تناول العبارة له لان الكلام فى بطلان العمرة خاصة بترك الطواف لا مع فوت الحج بل هو أمر آخر خارج عن موضوع البحث.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر انه لا يعتبر فى بطلان العمرة فى هذه المسئلة أقل مما ذكره و لا أكثر مما اعتبره فتعين الاقتصار على ما قرره و لهذا عبر بهذه العبارة جماعة من المحققين كالشيخ فى شرح القواعد و السيد محمد فى المدارك و غيرهما.

و قد ذكر السائل وجها بعيدا فقال: يفهم من هذه العبارة ان المراد ضيق

الزمان عن التلبس بالإحرام من مكة للحج يكون غير ضائر، لأن إدراك عرفات باق و هذا الضيق لا يمتنع [لا يمنع- خ] من ادراك الطواف للعمرة فيطوف و يحرم بالحج من حيث أمكن و لو بعرفات فيكون حاصل الكلام استثناء هذا الضيق من السابق و يكون الاستثناء متصلا «انتهى».

و قـد أجبته أو لاـ بان التلبس فى عبارته غير مقيـد بكونه بمكـة فلا يفهم من العبارة بل على تقـدير تعينه فهو مفهوم من خارج و ثانيـا: انه قـد تعـارض هنـا أمران الإتيان بواجب و هو الطواف و ترك واجب و هو الإحرام فيحتاج الى الترجيـح و لا ريب ان هنا صورة شـرعية لا يسـتلزم أحدهما و هى العدول الى الإفراد و ذلك منصوص هنا فى مثل هذا الضيق و لما قلناه فقد اختار الشارح ذلـك كمـا يفهم من عبـارته و هـذا الترك للإحرام عمـد و الـدليل انما هو هنا [دلها- خ] على الفرق بين السـهو و العمـد لا بين الضـيق و السعة بل لا ضـرورة هنا لما مر و ترك الإحرام هنا مسـتلزم لفساد الحج كما صـرحوا به حيث ذكروا من شـرائط صحة الحـج التمتع الإـحرام له من مكـة و انه لو أحرم له من غير مكـة بطـل و لاـ يظهر منهم من فرق بين الضـرورة و الاختيار مع انه لا ضرورة كمـا عرفت و الحاصـل ان الوجه الـذى ذكره السائـل يقتضـى اما إدخال الحـج على العمرة عمـدا ان لم يحل و اما ترك الإـحرام عمـدا ان أحـل و كلاهمـا غير جائز فلا وجه للاحتمال الـذى ذكره و لا يمكن فهمه من العبارة بل هو نقيض معناها عند التأمل.

فائدة (۱۷) [حديث اليمين فى المعصية]

فى باب النذر من التهذيب حديث موضع الاشكال منه هذا سأله رجل جعل عليه أيمانا ان يمشى إلى الكعبة أو صدقة أو نذرا أو هديا ان هو كلم أباه أو امه أو أخاه أو ذا رحم أو قطع قرابة أو مأثما يقيم عليه أو أمرا لا يصـلح له فعله فقال: لا يمين على معصية اللّه الحديث «۱».

أقول: هذا يحتمل وجوها. أحدها: ما وجهه به بعض الأصحاب حيث قال:

سأله عن رجل جعل عليه أيمانا اى الزم على نفسه بالايمان أو لأجل الايمان ان يمشـى إلى الكعبـة أو صدقـة أو نـذرا أو هديا ان كلم اى ان شاجر و نازع أباه أو امه أو أخاه أو ذا رحم أو قطع قرابة اى ان قطع قرابة أو مأثما يقيم عليه أو أمرا لا يصلح فعله.

فحاصل معناه انه ألزم على نفسه بالايمان التى هى اما مشـى أو صدقة أو عتق مشاجرة أبيه أو امه أو أخيه أو قطع قرابة أو الإصرار على المأثم إلـخ فقال لا يمين على معصـية اللّه لان كل هـذه الأفعال معصـية و انما عد لنا من قراءة الكسـر الى الفتح و من معنى التكلم الى التشـاجر و النزاع ليلاـيم قوله أو قطع قرابـة، و على قراءة الكسـر فاليمين على قطع القرابـة ليس بمعصـية و لو قرئ قطع على لفظ المصدر المضاف عطفا على تفسير مضـمون المذكور يعنى ترك كلام الأب يستقيم و لكن لا يخلو عن تغيير فى نظم العبارة و جعل المعصية فعلين و تركين بخلاف ما ذكرناه فان كلها

---

(۱) التهذيب ج ۸ ص ۳۱۱ ط الاخوندى

أفعال «انتهى» و هى كما ترى.

و ثانيها: ما وجهه به بعض الأصـحاب أيضا من الحمل على ان فيه تقـديما و تأخيرا و ان أصـله أو ذا رحم أو قرابة أو قطع مأثما و فيه أيضا بعد لاتفاق النسخ على ما نقلناه.

و ثالثها: قراءة إن بالكسـر على الشرطية كما هو الظاهر و قطع على المصدرية و يكون يمشى و ما عطف عليه متعلق اليمين و كلم و ما عطف عليه شـرطه و يكون المقصـد الزجر على كلام أبيه و ما بعـده فيتم قوله لا يمين على معصـية اللّه، و المصدر على هذا معطوف على محـذوف يـدل عليه الكلام دلالـة ظاهرة اى كان مطلبه عقوقا أو قطع قرابـة أو مأثما إلـخ و هـذا الوجه لا يخلو من

قرب و ان كان غيره أقرب.

و رابعها: ان يبقى الكلام على ظاهره و يقرأ إن بالكسر فقطع بصيغة الماضى من غير تكلف شيء بما ذكر و يكون السؤال عما لو كان متعلق اليمين معصية و غير معصية أو كان المقصد الزجر عن محرم أو غيره أو الشكر على نعمة أو غيرها و لا يلزم كون السؤال على نسق واحد أو عن قسم واحد فورد الجواب بالتفصيل بان ما كان على معصية لم ينعقد و ما عداه ينعقد و هذا أقرب الوجوه.

و خامسها: ان يقرأ كما هو الظاهر و كما مرّ فى الرابع و يكون المطلب الزجر فى الأربعة الأول أعنى قوله ان كلم أباه أو امه أو أخاه أو ذا رحم و الشكر فى الثلاثة الأخيرة أعنى قوله أو قطع قرابة أو مأثما أو أمرا لا يصلح فعله فيصير معصية أيضا و يطابق الجواب و هذا و ان كان له وجه فلا يخلو من بعد و اللّه أعلم.

فائدة (۱۸) [حديث محاذاة المرءة]

فى كتاب من لا يحضره الفقيه روى جميل عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه قال لا بأس بأن تصلى المرأة بحذاء الرجل و هو يصلى فإن النبى صلى اللّه عليه و آله كان يصلى و عائشة مضطجعة بين يديه و هى حائض و كان إذا أراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت حتى يسجد «۱».

أقول: هذا الحديث صحيح السند على اصطلاح المتأخرين و رواه الشيخ فى التهذيب بإسناد مرسل عن جميل بن دراج عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يصلى و المرأة تصلى بحذاه قال: لا بأس «۲» هذا آخر الحديث فى التهذيب و ليس فيه الزيادة التى فى الفقيه و يحتمل أن يكون فيه تحريف قريب الى الاعتبار و هو أن يكون قوله فان بالفاء أصله و ان بالواو فتكون الجملة معطوفة على قوله لا بأس و يكون فائدة مستقلة لا تعليلا للحكم السابق.

فيمكن كونه من كلام الصادق و من كلام الصدوق فهو مرسل كأمثاله و لو لا هذا التقدير أو نحوه لما كان الكلام منتظما لان التعليل لا يناسب الحكم المذكور.

---

(۱) الفقيه صلّى اللّه عليه و آله ۲۴۷ ج ۱

(۲) التهذيب ج ۲ صلّى اللّه عليه و آله ۲۳۲

و يحتمل وجه آخر هو قريب على تقدير صحة الفاء و انتفاء التحريف و هو أن يكون قوله و هو يصلى جملة معطوفة على قوله لا بأس أو على قوله يصلى و على التقديرين يكون الحكم مطلقا غير مقيد بحالة الاجتماع فى الصلاة فى وقت واحد ليلزم المحذور اللازم من كون الجملة حالية و هو عدم مناسبة التعليل للحكم بل يكون مخصوصا بحالة كون أحدهما غير مصل بقرينة التعليل و التقدير على ما قلناه لا بأس ان تصلى المرأة بحذاء الرجل و لا بأس ان يصلى هو بحذاء المرأة فإن النبى صلى اللّه عليه و آله إلخ فيفيد الحديث جواز اجتماعهما فى حالة كون أحدهما مصليا و الآخر غير مصل كما تضمنه التعليل و قد جزم بذلك صاحب المنتقى و هو الوجه.

و يحتمل على بعد أن يكون التعليل تاما باعتبار ان غير الحائض أشرف من الحائض و المصلى أشرف من غيره و إذا جاز الاجتماع فى الصورة المذكورة جاز فى الصلاة بطريق الأولوية كذا قال بعض المعاصرين.

و فيه نظر بل هو غير صحيح لان مقتضى الشرف هنا المنع من الاجتماع فلا أولوية بل يمكن عكس القضية إذ النص على جواز هذه الصورة من الاجتماع و قد كثر الخلاف فى النص و الفتوى فى الاجتماع حال الصلاة حتى منع منه جماعة و ذلك يدفع الأولوية التى توهمها هذا القائل.
و اعلم ان الشيخ بهاء الدين قدس سره فى الحبل المتين نقل هذا الحديث الى قوله تصلى مقتصرا عليه تاركا للتعليل و هو قرينة على وجود الواو موضع ألفا فى قوله فان فى النسخة التى كانت عنده من الفقيه و الا لكان التعليل من جملة الحديث فعلى تقدير ما قلنا سابقا لا إشكال فى حكمه و لا مخالفة له لشىء من الاخبار و على تقدير ان يفهم منه الاجتماع حال صلاة كل منهما يمكن حمله على نفى التحريم دون الكراهة جمعا بين الاخبار و اللّه تعالى أعلم.

فائدة (۱۹) [شرح حديث و اما رحمک فمنكورة]

فى الاحتجاج فى حديث و اما رحمک فمنكورة و قرابتک فمجهولة و ما قرابتک [و ما رحمک] منه الا كبنات الماء من خشفان الظباء «۱».
أقول: ذكر أهل اللغة ان بنيات الطريق هى الطريق للصغار و ان البنات التماثيل و خشفان الظباء أولاد الغزلان فالمعنى و اللّه اعلم ان رحمه و رحمک فى غاية التباعد كبعد دواب البر مثل الظبا عن طريق البحر و الماء إذ لا يمكن سلوكه «۲» بوجه أو كبعد دواب البر التى لا تعيش فى الماء عن دواب البحر التى لا تعيش فى البر إذ لا قرابة بينهما و لا نسب غير الاجتماع فى الجنسية و كذلک هنا فإن الأجنبى حقيقة أو مجازا كذى الرحم الكافر بالنسبة إلى المسلم لا يبقى بينه و بين الأخر رحم و لا قرابة غير الاندراج تحت جنس واحد أو نوع واحد كالإنسان.
و يحتمل أن يكون قوله بنات الماء من النسبة إلى الأوطان فإنها متعارفة فيقال بنات أصفهان و أولاد خراسان فينسب الإنسان إلى وطنه كما ينسب الى أمه و أبيه و المعنى بذلک على هذا المخلوقات التى نشأت فى الماء فنسب اليه كالسمک

(۱) الاحتجاج ج ۱ صلّى اللّه عليه و آله ۴۱۸ باب مفاخرة الحسن بن على (ع) على معاوية لعنه اللّه و فيه. و اما وصلتک فمنكورة إلخ.
(۲) إذ لا يمكنها سلوكه- خ

و نحوه و لا شبهة فى حصول إتمام المقابلة بين دواب البرّ و دوابّ البحر و لا حاجة على هذا الوجه الى اعتبار تفسير البنات بالتماثيل الصغار فلا يرد ما قد يرد عليه على ذلک التقدير من ان التماثيل مغايرة للممثلات و إطلاقها عليها نوع من المجاز و هو خلاف الظاهر و يناسب هذا من النثر قولهم هذا لا يكون حتى يجتمع النصب و النون و من الشعر قول الشاعر:
ايها المنكح الثريا سهيلا عمرک اللّه كيف يجتمعان
هى شامية إذا ما استقلت و سهيل إذا استقل يمان
و يحتمل كون النبات بتقديم النون على الباء و هو يفيد البعد إذا النبات الذى فى الماء لا يصل اليه الظبا بل هى أبعد رحما منه لاختلافهما فى الجنسية و يبقى لفظ الرحم مجازا و أما نسخة الظنا بالنون فلا يظهر لها وجه مناسب و يقرب انها تصحيف و الأولى هى الصحيحة و اللّه تعالى أعلم.

فائدة (۲۰) [حديث الإرادة]

فى عيون الاخبار عن الرضا عليه السّلام بعد الاحتجاج على سليمان المروزى فى ان الإرادة حادثة و انها ليست عين ذاته تعالى يقول الرضا عليه السّلام يا سليمان هل يعلم ان إنسانا يكون و لا يريدان يخلق إنسانا أبدا و ان إنسانا يموت اليوم و لا يريد ان يموت اليوم؟ قال سليمان نعم قال الرضا عليه السّلام فيعلم انه يكون ما يريد أن يكون، أو يعلم انه يكون ما لا يريد أن يكون قال: يعلم انهما يكونان جميعا قال الرضا (ع) إذا يعلم ان إنسانا حى ميت قائم قاعد أعمى بصير فى حالة واحدة و هذا هو المحال قال جعلت فداك فإنه يعلم انه يكون أحدهما دون الأخر قال: لا بأس فأيهما يكون الذى أراد ان يكون أو الذى لم يرد أن يكون قال سليمان الذى أراد ان يكون فضحك الرضا (ع) و المأمون و أهل المقالات الحديث «۱».

أقول: هذه العبارة تحتمل وجهين أحدهما: ان يكون غلطا من سليمان و تحيرا منه فى الأجوبة فإن هذا الحديث يتضمن كثيرا منه من هذا القبيل مع انه كان متكلم خراسان و أحضره المأمون طمعا فى أن يقطع الرضا (ع) فى الاحتجاج و يظهر جهله و عجزه فظهر من سليمان ما هو عجيب من الجهل و العجز و التحير و الرجوع عن مذاهبه و التمسك بأشياء ضعيفة واهية و له وجهان أحدهما: هيبة الامام

(۱) عيون الاخبار ج ۱ صلّى اللّه عليه و آله ۱۸۹

عليه السّلام و ذلك من كراماتهم و معجزاتهم كما اتفق لهشام بن الحكم مع الصادق (ع) رواه الكشى و غيره.

و ثانيهما: ما أشار إليه الأئمة عليهم السّلام من قولهم ما قام حق قط بإزاء باطل الأغلب الحق الباطل و ذلك قوله تعالى بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ و عنهم عليهم السّلام فى قوله تعالى إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا نحو ذلك و ان النصرة فى الدنيا بالحجة على الخصوم و على هذا يكون الرضا عليه السّلام سأله هل يتعلق العلم بإيجاد شىء و لا تتعلق الإرادة بإيجاده أصلا فقال سليمان نعم و هذا غلط من سليمان فيتعين من الامام (ع) بيان هذا الغلط له و للحاضرين و لا قصور فيه كما قد ظن فإن إظهار غلط الخصم المبطل لا ينافى الحكمة بوجه بل هو من مقتضاها و قوله (ع) فإنه يكون ما يريد إلخ أى هل يتعلق العلم بوجود ما تعلقت الإرادة بوجوده أو بغيره فأجاب سليمان بان العلم يتعلق بوجود القسمين معا و ظاهر هذا انه غلط من سليمان و تحير فلهذا الزمه الرضا (ع) بجواز تعلق العلم باجتماع النقيضين و هو محال فرجع سليمان عنه و هو انه يكون أحدهما و هو ما تعلقت به الإرادة خاصة فضحك الحاضرون من غلطه و رجوعه و تحيره.

و الثانى: أن يكون المراد بالسؤال الأول هنا هل يتعلق العلم فى الحال بما لا تتعلق الإرادة به فى الحال بل فى الاستقبال فيكون المراد بقوله و لا يريد أن يخلق إنسانا أبدا أى فى هذا الوقت و فى مدة طويلة بعده لا دائما فيكون التأبيد بمعنى الزمان الطويل كما قالوه فى تأويل ما احتج به اليهود من الرواية التى نسبوها الى موسى (ع) تمسكوا بالسبت ابدا.

و احتجوا بما ورد فى التورية من إطلاق التأبيد على ذلك فى استخدام العبد أو بمعنى آخر على وجه المجاز و من القرائن على ذلك قوله و لا يريد ان يموت اليوم فان ظاهره انه يريد أن يموت فى وقت آخر فيكون جواب سليمان صحيحا و يكون غرض الامام (ع) و اللّه اعلم أن يقرره بان العلم يتعلق قبل تعلق الإرادة

فتكون الإرادة غير العلم و تكون من صفات الفعل لا من صفات الذات و على هذا فجواب سليمان الثانى غلط و يكون السؤال الثانى لأجل إثبات ان الإرادة من صفات الفعل من حيث ان العلم يتعلق بوجود الشيء الذى تتعلق الإرادة به لا بغير ما يتعلق بوجوده.

و هكذا كان ينبغى ان يكون جواب سليمان فلما صرح بتعلقه بالقسمين الزمه ما لزمه و لا يجوز حمل السؤال على انه عام فى أفعال اللّه و أفعال العباد و الا لكان إلزام الإمام له غير لازم مع ان العموم بعيد جدا عن السؤال بل لا وجه له و اللّه أعلم.

فائدة (۲۱) [حديث هلكت المحاضير]

فى باب ما يعاين المؤمن و الكافر من الكافى حديث يقول فيه الامام هلكت المحاضرون و نجا المقربون. «۱»

أقول: فى الصحاح: الحضر بالضم العدو و فرس محضير و محضار كثير العدو الحاضر الحى العظيم يقال حاضر طى أو هو جمع كسامر للمسمار و حاج للحجاج الحاضر المقيم و يقال على الماء حاضر و قوم حضار إذا حضروا المياه محاضر قال لبيد و على المياه محاضر خيام و حاضرته جاثيته عند السلطان و هو كالمغالبة و المكاثرة و قال قبل ذلك فى الصاد المهملة حصره ضيق عليه و أحاط به يقال حصره العدو و الحصر الضيق البخيل و الحصير الملك لأنه محجوب و الحصر العى و ضيق الصدر أيضا و البخل و الامتناع.

أقول: الحديث فيه ذكر لخروج صاحب الأمر عليه السلام و فى ذلك المقام أورد هذا الكلام و فى بعض كتب الحديث بالصاد المهملة و فى الكافى النسخ التى حضرت الآن بالضاد المعجمة.

فعلى الأول معناه هلك المستعجلون فى غيبة المهدى عليه السلام التاركون للتسليم و الصبر و انتظار الفرج و نجا المقربون المسلمون لأمر اللّه الصابرون لحكم

---

(۱) فى المطبوع عندنا: هلكت المحاضير و نجى المقربون ج ۳ صلّى اللّه عليه و آله ۱۳۲.

اللّه و على هذا فالهلاك بمعنى حرمان الثواب و استحقاق العقاب بترك الصبر و التسليم الواجبين.

و على الثانى فالمعنى هلك أكثر الأحياء و القبائل لكثرة الشك و الشكاك منهم فى أمر القائم (ع) أو لكثرة ما يقتل منهم أصحاب المهدى عليه السلام و نجا المقربون منهم.

و على الثالث المعنى هلك أكثر الحاضرين فى ذلك الوقت.

و على الرابع هلك الذين يكاثرون الامام و يغالبونه و يحاربونه.

و على الخامس فالمعنى كالأول.

و على السادس قريب من الثانى و على المعنى الأخيرة قريب من السابعة فتدبر و اللّه أعلم.

فائدة (۲۲) [حديث تلقنون موتاكم عند الموت لا إله إلا اللّه]

روى انكم تلقنون موتاكم عند الموت لا إله إلا اللّه. «۱»

أقول: يحتمل كونه خطابا لأهل مكة «۲» فإنهم يقولون عند الجنازة لا إله إلا اللّه فقط فكان المراد بالتلقين ذكر ذلك عنده لحضور الروح فوق السرير حينئذ كما روى و قوله و نحن إلخ يكون إشارة الى أهل المدينة بمعنى انهم يلقنون موتاهم لا إله إلا اللّه محمد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله.

و يحتمل كون الكلام على هذا خبرا على ظاهره فيفيد التقرير بمعنى ان كل واحد من الأمرين جائز فالأول أقل المجزى فى الفضيلة و الثانى أفضل.

و يحتمل كونه على وجه الإنكار على المقتصرين على التهليل و يمكن ان يريد ان أهل المدينة يلقنون الشهادة بالرسالة فقط اما لكونه متضمنة للشهادة بالوحدانية أو لأنهم لا يعتريهم عنها ذهول عند السؤال و لا ينافى ذلك ما ورد من الأمر بتلقين أسماء الأئمة عليهم السّلام للاستحباب فيجوز ترك الكل فكيف البعض، و الاقتصار على الشهادتين أو إحديهما اما لبيان الجواز و النص على نفى الوجوب كما قلناه أو لمراعاة التقية أو لأن الشهادة بالنبوة تستلزم الشهادة بالإمامة لأنها تستتبع الشهادة بأوصياء النبى صلى اللّه عليه و آله.

---

(۱) الكافى ج ۳ صلّى اللّه عليه و آله ۱۲۲.

(۲) لبعض أهل مكة خ ل.

و يحتمل كون الحديث خطابا للعامة بمعنى انهم و ان لقنوا موتاهم الشهادتين الا ان شهادتهم بالنبوة بمنزلة العدم لما تقدم بل لا يشهد بها كما ينبغى الا الخاصة فكان العامة يلقنون موتاهم لا إله إلا اللّه وحدها.

و يحتمل كونه خطابا للشيعة يعنى انكم تلقنون موتاكم الوحدانية و النبوة و الولاية و تختمونه بلا إله إلا اللّه كما روى لقنوا موتاكم لا إله إلا اللّه فان من كان آخر كلامه لا إله إلا اللّه دخل الجنة. «۱» يعنى إنكم تلقنون موتاكم لا إله إلا اللّه فى أول التلقين و آخره و تكثرون من تلقينها و تؤكّدونها بالتكرار و فيه ما فيه و انما جوزنا الترديدات السابقة لجهالة حال الراوى و بلده و اللّه أعلم.

---

(۱) الوسائل باب استحباب تلقين المحتضر صلّى اللّه عليه و آله ۱۲۵.

فائدة (۲۳) [فى تفسير اليتامى]

فى تفسير القاضى «وَ آتُوا الْيَتامى أَمْوالَهُمْ» أى إذا بلغوا، و اليتامى جمع يتيم و هو من مات أبوه من اليتم و هو الانفراد و منه الدرة اليتيمة و هو اما على انه لما اجرى مجرى الأسماء كفارس و صاحب جمع على يتائم ثم قلب فقيل يتامى أو انه جمع على يتمى كأسرى لأنه من باب الآفات ثم جمع على يتامى كأسرى و أسارى «۱».

أقول و محل السؤال و الاشكال قوله: لأنه من باب الآفات و وجهه ان التتبع قاضٍ بان ما كان على وزن فعيل يجمع على فعلى بفتح ألفا و سكون العين لكن لا يجمع على هذا الوزن الّا بشرطين أن يكون متضمنا للآفات و المكاره و غير منتقل إلى الاسمية فلا يجمع نحو حميد على حمدى لفوت الشرط الأول و لا ذبيح على ذبحى لفوت الثانى إذ ليس بمعنى المذبوح بل هو مختص

بما بعد الذبح من الغنم فنقل إلى الاسمية و فى الحقيقة الأول شرط و الثانى مانع فاذا حصل الشرط و انتفى المانع جمع فعيل على فعلى إذا كان بمعنى مفعول و إذا كان بمعنى فاعل فقد يحمل عليه من المشابهة فى المعنى فيجمع مثله و ذلك كثير من المقسمين لكن يفهم من معنى سائر أمثلة الآفات و المكاره كجريح و جرحى و قتيل و قتلى و أسير و اسرى

---

(١) أنوار التنزيل ج ٢ صلّى اللّه عليه و آله ۶۴ ط بيروت

و مريض و مرضى و شتيت و شتى و غريق و غرقى و غير ذلك و قد أشار الى ذلك بعض المحققين.

و لا يعترض بان فعلى فى جمع يتيم غير مستعمل لان له نظائر كثيرة من الجموع النادرة الاستعمال بل المهجورة و لا بان اليتيم ليس من الآفات المختصة بالموصوف بفعيل إذ هى واقعة بغيره لأنه يمكن باعتبار ذلك فيه و يجوز وصفه بحصول الآفة له باعتبار ذلك قطعا و لم يثبت الاختصاص بذلك المعنى من الاختصاص على ان اعتبار الحمل ممكن للمشاركة العنوية فقد حملوا كثيرا على المشابه معنى فى الأحكام بل على الأضداد كما تقرر فى محله.

و أيضا فليس الوزن مختصا بالآفات بل شامل للمكاره كما مر و قد صرحوا به فيمكن كون القاضى أشار الى الباب بذكر الآفات و جعلها كالعنوان اختصارا لظهور الحال أو تغليبا لأحد القسمين على الآخر.

و يمكن أن يقال بعدم الاحتياج الى هذا التوجيه و ان الجمع بين اللفظين هناك لأجل الاستظهار فى شمول الإفراد ليدخل ما يمكن المنازعة فى دخوله فى مفهوم الآفات و قوله إذا بلغوا من جملة الاحتمالات.

و قد ذكر بعض المفسرين وجها آخر أقرب و هو أن الخطاب للأوصياء اليتامى اى أعطوهم أموالهم بالإنفاق عليهم فى حال الصغر و بالتسليم إليهم عند بلوغهم و رشدهم و وجه الأقربية ان المفهوم كون الخطاب لمن له أهلية الإيتاء كالوصى و من كان له أهلية القبض و الإيتاء كان له أهلية الإنفاق الا نادرا و ربما يرد عليه انه أعم من الأوصياء أيضا لشموله سائر الأولياء شرعا.

و يمكن أن يجيب القائل به ان المدعى نزولها فى الأوصياء و حكم غيرهم مستفاد من غيرها و تسميتهم يتامى بعد البلوغ مجاز و توسع لقوله عليه السّلام لا يتم بعد احتلام و نظيره قولهم للنبى صلى اللّه عليه و آله يتيم ابى طالب لأنه كان ربّاه فاستعملوه بعد بلوغه و قوله تعالى وَ أُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ اى الذين كانوا سحرة و مثله كثير بل

استعمال المشتق بمعنى الحال و الماضى حقيقة فلا اشكال.

و الحاصل ان الأول أعم بالنسبة إلى فاعل الإيتاء و الثانى أعم بالنسبة إلى أوقاته مع انه لا يظهر مانع من الجمع بينهما فان اللفظ محتمل و العمل بالعام و المطلق متعين حتى يثبت المخصص و المقيد فيحكم بالتقييد و التخصيص و ليس هذا من قسم احداث قول ثالث كما هو ظاهر و لو سلم لم يلزم منه رفع ما أجمعوا عليه.

[و لو سلم فلا دليل على امتناعه] و هذا بيان للاحتمالات و مما شاة للقاضى فى اعتقاده و الا فعندنا لا يمكن الجزم بتعيين مراد اللّه عز و جل بغير نص من الراسخين فى العلم عليهم السّلام.

فائدة (٢۴) [تفسير «وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ»]

فى تفسير القاضى أيضا «١» «وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ» نهى للأولياء عن أن يؤتوا الذين لأرشد لهم أموالهم فيضيعوها و انما

أضاف الأموال إلى الأولياء لأنها فى تصرفهم و تحت ولايتهم و هو الملائم للآيات المتقدمة و المتأخرة و قيل نهى لكل أحد أن يعمد الى ما خول اللّه من المال فيعطى امرأته و أولاده ثم ينظر إلى أيديهم و انما سمّاهم سفهاء استخفافا بعقلهم و استهجانا لجعلهم قواما على أنفسهم و هو الحق و موافق لقوله الَّتِی جَعَلَ اللّٰهُ لَکُمْ قِیاماً.

أقول: الإشكال فى قوله نهى لكل أحد و قوله فيعطى امرأته و أولاده فإنه ينافى العموم فلا يكون كل أحد منهيا عن إيتاء السفهاء فإنه لو كان كل أحد فاعلا لم يبق مفعول يتعلق به الفعل و حل الاشكال من وجهين.

أحدهما: ان يكون مراده كل أحد غير النساء و الأولاد من حيث انهم أزواج أو آباء فان الأولاد إذا كانوا أزواجا أو آباء كانوا منهيين من تلك الحيثية و قرينة سياق الكلام يدل على ذلك إذ لا ريب أن الإيتاء لا بد له من فاعل و مفعول بل مفعولين و فى هذا الوجه فسر المنهى و السفهاء و ادعى العموم فى الأول فوجب حمله على ما عدا الثانى ليكون المنهى صنفا من الناس و المفعول الأول صنفا منهم.

و الثانى الأموال و بتقرير آخر [يقول] يفهم منه انه أراد العموم بمعنى نهى كل

(١) أنوار التنزيل للبيضاوى ج ٢ ص ۶٨ ط بيروت.

أحد له زوجة أو ولد أوهما عن الإيتاء فلا يدخل الزوجة إذ لا يمكن أن يفرض لها زوجة و لا الولد من حيث كونه كذا و كله واضح.

و ثانيهما: أن يكون المراد العموم فى كل أحد من المكلفين باعتبار كل فرد فكل واحد سفيها كان أو غير سفيه منهى عن إيتاء ماله سفيها آخر لأنه لا يتصور إيتاء الإنسان نفسه مع ان له وجها أيضا باعتبار الحجر عليه و منعه من الإنفاق فكل واحد من غير السفهاء منهى عن إيتاء ماله كل واحد من السفهاء و كل سفيه منهى عن إيتاء ماله السفهاء و منهى عن إيتائه المال و الاختلاف و المغايرة بين الفاعل و المفعول بحسب الاعتبار فى الصورة الثانية و الحكمان ثابتان لكل سفيه و لا منافاة لما ذكرنا و هذا يتم من حيث ان الحكم على المرأة ليس من حيث كونها زوجة لفاعل الإيتاء بل من حيث كونها ضعيفة العقل كما صرح به فيتصور كونها منهية عن إيتاء امرأة أخرى أو ولدا و كذا الولد لم يثبت له الحكم من حيث كونه ولدا بل من حيث عدم أهلية الولاية على أبيه فيمكن كونه منهيا عن إيتاء ولده و عن إيتاء النساء و كل من خرج عن الأهلية و لا قصور فى تناول المنهى للسفهاء و غيرهم لما مر.

و نظير العبارة السابقة قوله تعالى زُیِّنَ لِلنّٰاسِ حُبُّ الشَّهَوٰاتِ مِنَ النِّسٰاءِ وَ الْبَنِینَ «١» فان الناس يفيد العموم فيرد الاشكال السابق فى النساء و البنين لدخولهم أولا إذا الناس بمعنى كل إنسان و هو مثل قوله كل أحد فلا بد من أحد التوجيهين أو نحوها و يحتاج التقرير إلى مغايرة ما، و قد نقل الطبرسى عن جماعة من المفسرين ان السفهاء النساء و الصبيان قال و رواه أبو الجارود عن ابى جعفر عليه السّلام و عن بعضهم ان المراد النساء خاصة و عن بعضهم انه عام فى كل سفيه من صبى أو مجنون أو محجور عليه للتبذير قال: و قريب منها روى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: السفيه شارب الخمر و من جرى مجراه «٢» قال الطبرسى: و هذا القول أولى لعمومه انتهى.

(١) آل عمران ١٣

(٢) مجمع البيان ج ٣ ص ۵- ۶

الفوائد الطوسية، ص: ٧٨

و أقول: الوجه الأول يؤيد ما ذكرناه أخيرا فى الجملة و الخلاف فى اشتراط الصغر إذ هو الذى يفهم من الصبيان دون الأولاد.

و قد استشكل السائل هذه العبارة من وجه آخر فقال: الظاهر منها ان الذى يعمد الى ما خوله اللّه من المال هو المسمى بالسفيه و يدل عليه قوله و استهجانا لجعلهم فيكون السفهاء الأزواج و الآية تدل على انهم غيرهم و النهى متعلق بهم.

و الحاصل ان قول صاحب القيل يدل على ان السفيه الباذل و الآية يدل على انه هو المبذول اليه فأجبته بأن [فى] كون الظاهر هو هذا بعدا، و لو سلم نقول الظاهر هنا غير مراد لمنافاته لأول الكلام و آخره و للآية إذا الغرض تفسير من توجه إليه النهى و تفسير السفهاء و الفعل الصادر عن المنهى مستهجن باعتبار تعلقه بالسفهاء و لولاه ما توجه إليه النهى.

و بالجملة الحمل على خلاف الظاهر متعين مع قرينة و صارف عن الظاهر أو نقول هذا القول غير سديد أو غير خال من التعقيد على ان الظاهر الذى يمكن فهمه هو ما ذكرناه سابقا و ذلك ان قوله و قيل هو نهى لكل أحد أن يعمد الى ما خوله اللّه من المال فيعطى امرأته و أولاده صريح فى ان كل أحد هو المنهى و ان المرأة و أولادهم السفهاء و ان مفعول الإعطاء هو السفيه لا فاعله و قول القابل لا يدل على ان الباذل هو السفيه لوجه من الوجوه.

و يدل على ما قلناه صريحا قوله: و انما سماهم سفهاء استخفافا بعقلهم فإنه بيان لعلة السفه فى النساء بل و الأولاد أيضا و على الأول: فالتذكير باعتبار كونهم سفهاء و على الثانى. تغليبا كأمثاله و قوله و استهجانا لجعلهم لا ينافيه إذا الملاحظة فى السفه حال المجعولين لا حال الجاعلين و كله ظاهر واضح و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ٧٩

فائدة (٢٥) حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه

«١» قد خطر ببالى وجوه اثنى عشر و قد ذكر العلماء بعضها.

الأول: انه لما حركت النفس البدن و الروح الجسد لزم من معرفة ذلك له معرفة أن للعالم مدبرا و للسكون محركا فمعرفة النفس من جملة الأدلة الموصولة إلى معرفة الرب.

الثانى: ان من عرف ان نفسه واحدة و انها لو كانت اثنتين لا مكن التعارض و الممانعة عرف ان الرب واحد و لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا.

الثالث: من عرف ان النفس تحرك بالجسد بإرادتها علم انه لا بد للعالم من محرك مختار للقطع بوجوب كمال الخالق و تنزهه عن النقص و للعلم بامتناع الحركة و التأثير ممن عدمت نفسه و فارقت بدنه.

الرابع: من عرف انه لا يخفى على النفس أحوال الجسد علم انه لا يعزب عن البارى مثقال ذرة فى الأرض و لا فى السماء لامتناع علم المخلوق و جهل الخالق تعالى.

الخامس: من عرف ان النفس ليست إلى شيء من الجسد أقرب منها إلى

---

(١) أخرجه أيضا المحدث القمى ره فى السفينة ج ٢ ص ٦٠٣ و السيد عبد اللّه الشبر فى مصابيح الأنوار ص ٢٠۴ ج- ١

الفوائد الطوسية، ص: ٨٠

شيء منه علم ان نسبة الأشياء كلها الى قدرة اللّه تعالى و علمه على السواء.

السادس: من عرف ان النفس موجودة قبل البدن باقية بعده عرف ان ربه كان موجودا قبل المخلوقات و هو باق بعدها لم يزل و

لا يزال.

السابع، من عرف ان نفسه لا يعرف كنه ذاتها و حقيقتها عرف ان ربه كذلك بطريق اولى.

الثامن: من عرف انه نفسه لا يعرف لها مكان و لا يعلم لها اينيۀ عرف ان ربه منزه عن المكان و الاينيۀ.

التاسع: من عرف ان النفس لا تحس و لا تمس و لا تدرك بالحواس الظاهر عرف ان اللّه سبحانه كذلك.

العاشر: من عرف نفسه علم انه أمارۀ بالسوء فاشتغل بمجاهدتها و بعبادۀ ربه و من عبد اللّه و أطاعه كانت معرفته صحيحۀ و من عصاه فكأنه لم يعرفه إذ لم ينتفع بمعرفته فهو أسوأ حالا ممن لم يعرفه فكأنه قال من عرف نفسه جاهده و عبد ربه و من عبده فقد عرفه حق المعرفۀ و حصل له ثمرۀ العلم به و هذا ما خطر بخاطرى و لم يذكره أحد فيما اعلم.

الحادى عشر: من عرف نفسه بصفات النقص عرف ربه بصفات الكمال إذ النقص دل على الحدوث فيلزم ملازمۀ الكمال المقدم.

الثانى عشر: انه علق محالا- على محال اى كما لا يمكن معرفۀ حقيقۀ النفس كذلك لا يمكن معرفۀ حقيقۀ الرب فيجب ان يوصف بما وصف نفسه تعالى و اللّه أعلم.

فائدۀ (٢٦) [حديث إذا أحببته كنت سمعه]

فى الحديث القدسى ما تقرب الى عبدى (عبد من عبادى- خ) بشيء أحب الى مما افترضت عليه و انه ليتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و لسانه الذى ينطق به و يده التى يبطش بها ان دعانى أجبته و ان سألنى أعطيته. «١»

أقول: هذا له عدۀ معان صحيحۀ يمكن حمله على كل منها.

الأول: ان يراد ان العبد إذا فعل ذلك أدركه اللّه تعالى بلطفه الزائد و عنايته الشاملۀ بحيث لا ينظر الى غير ما يرضى اللّه و لا يستمع الى غير ما فيه رضاه و لا ينطق و لا يبطش على نحو ذلك ذكر هذا بعض مشايخنا.

الثانى: أن يكون المعنى من أحببته كنت ناصره و مؤيده و معينۀ و مسدده و الدافع عنه كسمعه و بصره و لسانه و يده.

الثالث: ان يكون المعنى فإذا أحببته أحبنى و أطاعنى فكنت عنده بمنزلۀ سمعه و بصره و لسانه و يده فى المحبۀ و الاحترام و العزۀ و الإكرام و هذا شائع فكثيرا ما يقال فى الشيء المحبوب هو أحب الى و أعز عندى من سمعى و بصرى. قال السيد الرضى و ان لم يكن عندى كسمعى و ناظرى فلا نظرت عينى و لا سمعت أذنى و مثله كثير جدا

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٢٢١.

الرابع: أن يكون المعنى إذا فعل ذلك أحببته و وفقته فصار لا يستعين الابى و لا يعول فى المأمول و المحذور الا على كما ان من دهمه أمر مشكل استعان بسمعه و بصره و غيرهما و فى تمام الكلام اشعار بذلك و هذا قريب من الثانى و بينهما فرق لا يخفى.

الخامس: أن يكون المعنى كنت بمنزلۀ سمعه و بصره و لسانه و يده فى الحضور عنده و القرب منه و عدم التأخر عن مراده و البعد عنه من غير إرادۀ الحقيقۀ من الحضور فى القرب بل بمعنى العلم و الاطلاع و القدرۀ و الإحسان و نحو ذلك مثله فى

الكتـاب و السـنة كثير من الألفـاظ التى يتعـذر حملهـا على حقائقها فى هـذا المقام و أما ما فهمه الصوفيـة من مثله و حملوه على الحلول و الاتحاد فقد صـرح العلامة و سائر علمائنا بأنه كفر و الأحاديث المتواترة عن أئمتنا عليهم السلام دالة على ما قالوه و اللّه أعلم.

فائدة (٢٧) [حديث ترجيع القرآن]

فى الكـافى فى آخر بـاب ترتيـل القرآن بـالصوت الحسن عن على بن أبى حمزة عن ابى بصـير عن ابى جعفر (عليه السـلام) قال قلت له إذا قرأت القرآن فرفعت صوتى جـاءنى الشـيطان فقـال إنمـا ترائى بهـذا أهلـك و الناس فقال يا أبا محمـد اقرأ قراءة بين القرائتين تسمع أهلك و رجّع بالقرآن صوتك فان اللّه يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا «١».

أقول: الاستدلال بهذا على جواز قسم من الغنا باطل لا وجه له و ذلك من وجوه اثنى عشر.

الأول: انه ضـعيف لمعارضته للقران فى عدة آيات وردت الأحاديث الصحيحة عن الأئمة عليهم السّلام بأنها نزلت فى الغناء و انه هو المراد منهـا نحو قوله تعـالى وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ و يظهر منهـا أنه من الكبـائر و وقع التصـريح به فى الحـديث و الجزم به من جماعـة من علمائنا و كـذا قوله تعالى وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ و قوله وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ فقد روى عدة أحاديث فى ان المراد بلهو الحديث و قول الزور هو الغنا.

فان قيل: الآيات مطلقة يجوز تخصيصها بغير القرآن بدلالة هذا الحديث.

---

(١) الكافى ج ٢ ص ٦١٦

قلت: انه لا يصلح لتقييد القرآن و الخروج عن الأدلة الآتية و غيرها و إثبات الأحكام الشـرعية لأنه غير صـحيح السند و لا صريح الدلالة و لا سالم من المعارضة بما هو أقوى منه عموما و خصوصا فلا يتم الاحتجاج به على مذهب الأصوليين و لا الأخباريين.

الثـانى: انه ضـعيف أيضـا لمعارضـته للسـنة المطهرة المنقولـة عن النـبى و الأئمـة عليهم السّلام فى أحـاديث كثيرة متواترة معنى صريحة فى تحريم الغناء و قد اعتبرتها فى جميع كتب الحديث التى عندى فوجدتها تقارب ثلاثمائة حديث وردت بلفظ الغناء و بألفـاظ أخر يوافق معنـاه و لا ريب فى تجاوزهـا حـد التواتر فلا يجوز العـدول عن الأحاديث الصـحيحة المتواترة إلى الأحاديث الشاذة النادرة فكيف الى حـديث واحـد عرفت بعض ما فيه من الضـعف و يأتى جملـة أخرى من ذلك ان شاء اللّه تعالى الثالث: انه ضـعيف أيضا لضـعف سنده فلا يعارض الأحاديث الصحيحة السند و هذا مستقيم على مذهب الأصوليين مطلقا و على مذهب الأخبـاريين عنـد التعـارض كمـا هنـا إذ من جملـة المرجحات عدالـة الراوى كما أمر به الأئمـة عليهم السّلام و لو كان القسـمان محفوفين بـالقرائن و كيف يعـدل عن أحـاديث الثقـات الإثبات إلى حـديث يرويه مثل على بن أبى حمزة البطائنى الـذى ضـعفه علماء الرجال و ذكروا أنه أحـد عمـد الواقفة و انه كذاب متهم ملعون و انه لا يجوز ان تروى أحاديث و انه أصل الوقف و أشـد الخلق عداوة للولى بعد أبى إبراهيم عليه السّلام.

و روى الكشـى عن الثقـات أحاديث كثيرة فى مـذمته و كـذا رواه الشـيخ فى كتاب الغيبـة و ابن بابويه فى كتاب كمال الـدين و غيرهما و لا ريب عنـد أحد من أهل الممارسـة لكتب الرجال و الحديث أن على بن أبى حمزة الراوى هنا هو البطائى و هو قائد أبى بصير يحيى بن القاسم أو ابن ابى القاسم و أبو بصير هذا هو الراوى فى هذا السند و هو ان وثقه النجاشى وحده الا انه واقفى

فقد ورد فى الواقفة على العموم ما يطول ذكره.

الفوائد الطوسية، ص: ۸۵

الرابع: انه ضعيف أيضا لمخالفته لإجماع الشيعة على تحريم الغنا بل و لإجماع الأئمة عليهم السّلام فان دخول المعصوم هنا معلوم بالنصوص الكثيرة المشار إليها عنهم عليهم السّلام و قد صرحوا بعموم التحريم لما كان فى الأذان و القرآن و الشعر و غير ذلك و لا يظهر منهم مخالف أصلا بل صرح به الجميع.

و ممن صرح بنقل الإجماع على التحريم، هنا الشيخ فى الخلاف و العلامة و ابن إدريس و غيرهم من المتقدمين و نقلوا القول بالتحريم أيضا عن أكثر الصحابة.

الخامس: انه ضعيف أيضا لمخالفته لعمل الطائفة المحقة كما أشرنا اليه و موافقته لمذهب العامة فيجب حمله على التقية و العمل بما يعارضه كما أمر به الأئمة عليهم السّلام فى أحاديث كثيرة فى أماكنها مذكورة بل هذا أقوى وجوه الترجيح لان سبب اختلاف الأحاديث هو ضرورة التقية فى أكثر مواضعه ان لم يكن كلها و قد نقلوا القول بإباحة الغنا عن معاوية و المغيرة بن شعبة و ابن الزبير و عبد اللّه بن جعفر و يزيد بن معاوية و أمثالهم و كان ذلك بعد من مطاعن معاوية و من وافقه.

قال ابن الحديد فى شرح نهج البلاغة ما ينسب الى معاوية من شرب الخمر سرا لم يثبت الا انه لا خلاف فى انه كان يسمع الغناء.

و فى بعض كتب التواريخ ان عمرو بن عاص و أمثاله كانوا يعيرون عبد اللّه بن جعفر بإباحة الغنا.

و نقل الشيخ فى الخلاف عن أبى حنيفة و مالك و الشافعى كراهة الغنا و عدم تحريمه.

و حكى بعضهم عن مالك إباحته بغير كراهة.

و حكى أبو حامد الأسفرائنى عن فقهاء الشافعية إجماعهم عن إباحته و نقل الإباحة عن جماعة آخر منهم و الأحاديث عن أئمتنا عليهم السّلام متواترة لوجوب مخالفة العامة عند اختلاف الاخبار بل كثير من تلك الروايات صريح فى كل مسئلة لم يعرف الإنسان فيها نصا.

الفوائد الطوسية، ص: ۸۶

السادس: انه ضعيف أيضا لاحتماله التأويل و عدم احتمال معارضه له لكثرة النصوص و كونها صريحة مشتملة على عبارات شتى و أنواع من التأكيد مما لا سبيل إلى تأويله و لا ريب فى وجوب العمل بالنص الصحيح الصريح و تأويل ما يعارضه فكيف إذا تأيد بالوجوه السابقة و الاتية و يأتى له تأويلات متعددة إن شاء اللّه تعالى و قد تقرر انه إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و الاحتمال هنا راجح مع ان المساوى كاف فى هذا المقام.

السابع: انه ضعيف أيضا لمخالفته للاحتياط و موافقة معارضه له.

الثامن: انه ضعيف أيضا لمخالفته للأصل فإنه يقتضى عدم التخصيص و التقييد و إبقاء العموم على حاله و لا ريب فى وجوب العمل بالعام و المطلق حتى يتحقق التخصيص و التقييد و لم يتحقق هنا لكثرة الاحتمالات و التأويلات الاتية لهذا الحديث.

فان قلت: هذا موافق للأصل الدال على الإباحة و لم يتحقق ما يعارضه لإمكان حمل العام على الخاص بل وجوبه.

قلت: هذا موافق للأصل الدال على الإباحة و لم يتحقق ما يعارضه لإمكان حمل العام على الخاص بل وجوبه.

قلت: هذا ساقط و ذلك ان الأصل على تقدير تسليمه و الاعتراف بحجيته قد تحقق النقل عنه و ارتفاعه هنا قطعا بالأدلة الصحيحة العامة و الخاصة من الكتاب و السنة لمعارضة هذا الخبر و قد عرفت جملة من ذلك.

و بعد هذا نقول قد ثبت الدليل العام فيجب العمل به الى أن يتحقق المخصص و هذا الحديث لم يثبت فى نفسه بحيث يصلح لإثبات حكم شرعى و لا يقاوم معارضة الخاص و العام و لا تصريح فيه كما يأتى ان شاء اللّه تعالى.

التاسع: انه ضعيف لمخالفته للقاعدة المعلومة من وجوب الحمل على الحقيقة و هذا يستلزم الصرف عنها و استعمال العام فى الخصوص فيلزم ارادة المجاز من جميع أحاديث الغنا و أدلته بناء على ما هو الأصح من ان لفظ العام حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص و هذا المجاز لا قرينة له.

العاشر: انه ضعيف أيضا لمخالفته لضرورة المذهب فان تحريم الغنا من

ضروريات مذهب الإمامية كما عرفت و عرف كل موافق للإمامية أو مخالف لهم الحادى عشر: انه ضعيف أيضا لمخالفته للدليل الخاص الصريح فى معارضته كما رواه الكلينى ره فى هذا الباب قبل هذا الحديث بإسناده عن عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه (ع) قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله أقروا القرآن بألحان العرب و أصواتها و إياكم و لحون أهل الفسق و الكبائر فإنه سيأتى من بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغنا لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة و قلوب من يعجبهم شأنه. «١»

و رواه الطبرسى أيضا فى مجمع البيان و الشيخ بهاء الدين فى الكشكول و غيرهم و فى معناه أحاديث أخر ذكرنا بعضها فى كتاب وسائل الشيعة فهذا صريح كما ترى فى تحقق الغنا فى القرآن كما صرح به الأصحاب و يدل على تحريمه فى القرآن و غيره دلالة واضحة مشتملة على ضروب من التأكيد و على تفسيره بالترجيع المطرب أو مطلقا على جعل اضافة ترجيع الغنا بيانية و بذلك فسره علماؤنا فإنهم أجمعوا ان ما اشتمل على الترجيع المطرب غناء محرم و اختلفوا فى مجرد الترجيع كما يأتى ان شاء اللّه.

الثانى عشر: انه ضعيف أيضا لمخالفته لمجموع ما تقدم من الأدلة و الوجوه السابقة و بعضها كاف لمن يغلب عليه الهوى و تقليد السادات و الكبراء و حب الشهوات و الدنيا فكيف إذا اجتمع الجميع فظهر ان أكثر أدلة أحكام الشرعية بل كلها دالة على تحريم الغنا و على تضعيف هذا الحديث ان حمل على ظاهره.

و اعلم أن إيراد الكلينى له لا قصور فيه بوجه و ان ذكر فى أول كتابه ان أحاديثه صحيحة فإن مراده ثبوت مضمونها بالقرائن و ثبوت نقل المضمون عن المعصوم لا يوجب العمل بظاهره مع وجود معارضه على انه قد أورد فى هذا الباب ما هو صريح فى معارضته و أورد فى باب الغنا ما يزيل عن سامعه كل شك و شبهة و هذا الحديث أورده فى آخر الباب كما هى عادتهم فى تأخير الأحاديث المنافية لما هو

---

(١) مستدرك الوسائل ج ١ ص ٢٩٥.

عاملى، حرّ، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، در يک جلد، المطبعة العلمية، قم - ايران، اول، ١۴٠٣ ه‍ ق

مقرر معلوم و لهذا نظائر كثيرة فى الكافى و غيره حتى فى مثل أحاديث الجبر و التشبيه و أحاديث التقية على كثرتها مع ان الأصوليين لا يحكمون بصحة أحاديث الكافى «١» و لا يقلدونه فى شهادته و بطريقة الأخباريين أيضا لا يمكن الاحتجاج بهذا لان ما عارضة أقوى منه فهو ضعيف عندهم و ان يثبت بالقرائن و اللّه اعلم.

و من أعجب العجب ان الفاضل الأردبيلى فى شرح الإرشاد «٢» اعتمد فى تحريم الغنا على الإجماع و ذكر انه لولاه لما جزم

بتحريمه و ادعى ضعف الاخبار و نقل يسيرا من الاخبار و اكتفى بما وجد فى كتب الاستدلال و ببعض أحاديث التهذيب و ذكر انه لم يجد حديثا صحيحا يستدل به و غفل عن تواترها بل تجاوزها حد التواتر فقد ذكروا ان التواتر ليس له عدد خاص و أنكروا على من اشترط فيه نقل خمسة فصاعدا و ذكروا انه قد يتحقق بما دونها و غفل عن أحاديث الكافى و سائر كتب الحديث الموجودة الإن و هى تزيد على مائة كتاب و لعل عذره تشتت الاخبار و تباعد أماكنها و عدم استحضاره لها و عدم إمكان ضبطها و يظهر لى ان عذره فى عدم الرجوع الى أحاديث الكافى مع صحة أسانيد جملة منها باصطلاح المتأخرين ان المسئلة مذكورة فى كتب الفقه و فى التهذيب فى كتاب التجارة و باب الغنا فى الكافى فى آخر كتاب الأطعمة و الأشربة فلذلك غفل عنه.

إذا عرفت هذا و ظهر لك تحريم الغنا فى جميع صوره عدا ما استثنى بدليل خاص بل عرفت تحريمه فى خصوص هذه الصورة بما مر من الأدلة و غيرها وجب تأويل الحديث المسئول عنه و تعين حرفه عن ظاهره لعدم إمكان العمل به من غير تأويل و ذلك ممكن من وجوه اثنى عشر.

الأول: الحمل على التقية لأنه موافق لمذهب أكثر العامة و قد تقدم ذلك و عرفت انه أقوى أسباب الترجيح فى الأحاديث المختلفة.

الثانى: أن يكون المراد بالترجيع مجرد رفع الصوت من غير أن يصل الى

---

(١) يعنى يضعفون بعض أحاديثه على مصطلحهم.

(٢) ج ٢ ص ٥٦٥

الفوائد الطوسية، ص: ٨٩

حد الغنا لان السؤال فى صدر الحديث انما هو رفع الصوت و ان الشيطان يوسوس للسائل إذا رفع صوته بالقرآن بأنه يريد الرياء فأمره الإمام (ع) ان لا يلتفت الى هذا الوسواس و ان يقرء قراءة متوسطة و يرفع صوته بالقرآن فأجاز له التوسط و رفع الصوت فاما ان يكون الواو فى و رجّع بمعنى أو كما ذكروه فى مواضع و ذكروا له شواهد و يكون معنى الواو الجمع بين الأمرين فى الحكم بالجواز هنا أى فى خصوص الصورة المذكورة فى السؤال أو أمر له بالأمرين فى وقتين بان يقرء قراءة متوسطة مرة و يرفع صوته أخرى أو يكون رفع الصوت هنا بما لا يخرج عن حد التوسط بان لا يبلغ العلو المفرط بل يكون من المراتب المتوسطة فيستقيم معنى الجمع و قد ورد استعمال الترجيع فى رفع الصوت و فهم منه بعض علماء العرب هذا المعنى كما يأتى ان شاء اللّه تعالى.

الثالث: ان يكون المراد بالترجيع فى الحديث مجرد مد الصوت كما مر تقريره و الفرق بينه و بين ما قبله ظاهر إذ لا ملازمة بينهما و قد استعمل الترجيع فى مد الصوت و رفعه كما ذكره بعض العلماء فى تفسير مثل هذا اللفظ.

قال صاحب كتاب قصص الأنبياء بعد ذكر أحاديث من طرق العامة فى قصة الأذان ما هذا لفظه قال أبو محمد سمعت الخليل من أحمد قاضى سجستان يقول معنى الترجيع فى هذا الخبر هو الذى فى الخبر الثانى قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ارجع فامدد من صوتك و هو انه كان لا يرفع صوته فيه و يحتمل أن يكون إنما أمره بالرجوع ليكرره فيحفظه كما يعلم المتلقى للقرآن الآية فيكررها عليه ليحفظها «انتهى» و ناقل هذا الوجه و المنقول عنه من أمل اللسان و الفصاحة و المعرفة باللغة العربية و ان كانا من علماء العامة على ان هذا و أمثاله من قسم المجاز و بابه واسع و هو غير موقوف على نقل و ان حصل به تأييد و تأكيد.

الرابع: ان يكون قوله و رجع بالقرآن صوتك استعارة تبعية و يكون المراد مجرد تحسين الصوت كما ان الترجيع يحصل منه

التحسين كأنه قال و حسّن بالقرآن

الفوائد الطوسية، ص: ٩٠

صوتك تحسينا يشبه الترجيع و قوله: يرجع به ترجيعا اى يحسن به أى بالقرآن تحسينا كالترجيع على اعتبار مغايرة المشبه للمشبه به فيهما و لا ينافيه وصف الصوت بالحسن قبل ذكر الترجيع ثانيا لان الحسن يحتمل التحسين فيزيد معروضه حسنا و الضمير فى به راجع الى القرآن كما قلناه على هذا الوجه و ما قبله لا الى الصوت و ان أمكن على وجه و حمل هذا اللفظ على الاستعارة المذكورة متجه و قرينتها امتناع حمله على ظاهره شرعا كما هو معلوم من مذهبهم فنزل الامتناع الشرعى منزلة الامتناع العقلى فى قولهم نطقت الحال بكذا.

الخامس: أن يكون المراد بالترجيع تكرار الآيات و ترديد الكلمات فان ذلك يلزم منه ترجيع الصوت و الرجوع إليه مرة بعد مرة و قد ورد الأمر بذلك فى آيات الرحمة و العذاب و غيرهما و كونه خلاف الظاهر لا يضرنا لضرورة الحمل على مثله عند تعذر الحمل على الظاهر و قد ذكر الفقهاء انه يكره الترجيع فى الأذان و فسروا الترجيع بتكرار التكبير و الشهادتين و هو يقرب هذا الوجه و كذا قول أهل اللغة ترجع الكلام تكراره و مراجعة الخطاب معاودته و كذلك ما تقدم نقله من كتاب قصص الأنبياء عليهم السّلام.

السادس: ان يكون حثا على كثرة قراءة القرآن و الاشتغال به فى جميع الأوقات كما ورد الأمر به فى أحاديث كثيرة إذ يلزم منه ترجيع الصوت كما مر فاستعمل اللفظ و أريد به ملزوم معناه و له نظائر و هذا قريب من الذى قبله و هما من وجوه المجاز لهذا اللفظ و ربما يقرب هذا ما تضمنه السؤال من ان الشيطان يوسوس له بإرادة الريا ليمنعه من قراءة القرآن فاقتضت الحكمة مجاهدة الشيطان و تحصيل ضد مقصوده لئلا يطمع فى المكلف.

السابع: أن يكون المراد بترجيع الصوت قراءته على وجه الحزن كما ورد الأمر به صريحا فى قولهم عليهم السّلام ان القرآن نزل بالحزن فاقرأوه بالحزن و وجهه ان ترجيع الصوت فى النوح و غيره لما كان يقتضى زيادة الحزن جاز ان يستعمل فى

الفوائد الطوسية، ص: ٩١

مطلق الصوت الحزين و يكون استعارة تبعية كما مر و يخص بما لا يرجع الترجيع الذى يحصل به الغنا لما عرفت من تحريمه.

الثامن: أن يكون الترجيع استعارة أيضا لكن بمعنى التبيين من حيث ان الترجيع يستلزمه غالبا أو دائما فأطلق على التبيين الحاصل بدونه.

و قد روى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام بيّنه تبيينا و لا تهذه هذا الشعر و لا تنثره نثر الرمل و لكن اقرعوا به قلوب القاسية «١» و لا يكن همّ أحدكم آخر السورة فهذا الحديث شاهد لهذا التأويل مع صحته بحسب القواعد العربية و البيان.

التاسع: ان يكون الترجيع أيضا استعارة لكن بمعنى جعل الصوت بحيث يؤثر فى القلب من حيث ان الترجيع يستلزم ذلك غالبا كما مر تقريره و الحديث السابق شاهد له أيضا و لا ريب انه يجب حمل الترجيع على بعض المعانى المأمور بها و لا يجوز حمله على المعنى المنهى عنه.

العاشر: أن يكون مخصوصا بالترجيع الذى لا يصل الى حد الغنا اعنى ما ليس بمطرب و لا تصدق عليه الغنا و لا ينافى ما ورد فى تحريمه و هذا و ان كان قريبا لكن جماعة من الفقهاء عرفوا الغناء بأنه الصوت المشتمل على الترجيع و ان لم يطرب و ذكر بعضهم ان التلازم حاصل بين الترجيع و الطرب و لو بنسبة بعض الأشخاص و هو غير بعيد و ذكر بعضهم انه راجع الى العرف اى عرف العرب و هو لا يخرج عما تقدم و يمكن الجمع بحمل المطرب فى التعريف الأول على انه وصف للتوضيح لا للتخصيص.

و فى القـاموس: الغنـا ككسـا من الصوت مـا طرب به و هو يـدل على اعتبـار الوصف فان لم يكن ملازما فهو كالتعريف الأول و الحاصل انه مع اجتماع الترجيع و الاطراب يتحقق الغنا بإجماع الفقهاء و اللغويين و العرب.

---

(۱) تفسير البرهان ج ۴ ص ۳۹۷

الحـادى عشـر: ان يكـون المراد بـالترجيع فى الصـوت ترديـده مـن مخرج حرف الى مخرج حرف آخر أى إخراج الحروف من مخارجهـا كمـا ينبغى من غير ان يكون النطق بواحـد منهـا مشابها للنطق بآخر فيكون حاصل الترجيع بيان الحروف فى النطق بيانا تامـا فـإنه يسـتلزم اللطـف فى رجوع الصوت من كيفيته إلى أخرى و من مخرج حرف الى آخر و هـذا قريب من الثـامن و بينهما فرق ما.

الثانى عشـر: ان يكون المراد بترجيع الصوت رده باشتغاله بالقرآن عن الشعر و الغنا و نحوهما فيكون امرا بالاشتغال به عن غيره و الرجوع عن غيره إليه لأـن صـاحب الصوت الحسن يسـتعمله غالبـا فى الغنـا فأمره بالرجوع عنه الى قراءة القرآن لا على وجه الغنا فيرجع الى معنى الرجـوع مع معنى التكـثير «۱» و كـذا قـوله يرجع به ترجيعـا و يكـون الضـمير للقرآن اى ان اللّه يحب الصوت الحسن الـذى يرده صـاحبه عن المحرمـات فيرجع الى الاشـتغال بالعبـادات كالقراءة على وجه مباح شـرعى. و ان نوزع فى بعض هذه الوجوه بأنه بعيد فأكثرها قريب سديد و من نظر فى كلام الفصـحاء علم ان أكثره مجازات و استعارات و كنايات و قد اجمع البلغـاء على ان المجـاز أبلغ من الحقيقـة بـل لاـ مبالغـة فى اسـتعمال اللفـظ فى حقيقته و المبالغـة فى مثـل هـذه المقامات مطلوبة خصوصا مع شدة ظهور الحال لو لا تمويهات أهل الضلال.

و لا بأس بـذكر نبـذة من عبارات الفقهاء و علماء اللغـة فى تفسـير الغناء و معلوم ان تفسـيرهم حجة فإنها لفظة موضوعة لمعنى و نقلهم لمعناها رواية لا اجتهاد و لا تناقض فى نقلهم لتقارب مدلوله و شمول الغنا لما ذكروه.

قال المحقق فى الشـرائع مـد الصوت المشـتمل على الترجيع المطرب يفسق فاعله و ترد شـهادته سواء كان فى شـعر أو قرآن و لا بأس بالحداء «۲».

---

(۱) مع معنى حمله التكثير خ ل

(۲) راجع كتاب الشهادات صلّى اللّه عليه و آله ۳۳ فى صفات الشهود

و قـال العلامـة فى التحرير الغنـا حرام و هو مـد الصوت المشـتمل على الترجيع المطرب يفسق فاعله و ترد شـهادته سواء كان فى القرآن أو شـعر و كـذا مستعملة سواء اعتقـد إباحته أو تحريمه و لا بأس بالحـداء و هو الإنشاد الـذى تساق به الإبل يجوز فعله و استماعه و كذا نشيد الاعراب و سائر أنواع الإنشاد و ما لم يخرج الى حد الغناء «۱».

و قال الشهيد فى الدروس و يفسق القاذف الى أن قال: و المغنى بمد الصوت المطرب المرجع و سامعه و ان كان فى القرآن «۲».

و قال العلامـة فى الإرشاد: و ترد شـهادة اللاعب بآلات القمار الى ان قال و سامع الغناء و هو مـدّ الصوت المشـتمل على الترجيع المطرب و ان كان فى القرآن و فاعله.

و قال الشيـخ على فى شـرح القواعـد ليس مطلق مدّ الصوت محرّما و ان مالت النفوس اليه ما لم ينته الى حدّ يكون مطربا بسـبب اشتماله على الترجيع المقتضى لذلك «۳».

و قال الجوهرى فى الصحاح: الطرب خفة تصيب الإنسان لشدة حزن أو سرور.
و قال صاحب القاموس: تخصيص الطرب بالفرح و هم و قال الزمخشرى فى الأساس: هو خفة من سرور أو همّ.
و قال صاحب الصحاح أيضا التطريب فى الصوت مده و تحسينه و قال أيضا الترجيع فى الأذان و ترجيع الصوت و ترديده فى الحلق كقراءة الأصحاب الالحان.
و قال صاحب القاموس الترجيع فى الأذان تكرير الشهادتين جهرا بعد إخفائها

(۱) التحرير ج ۲ صلّى اللّه عليه و آله ۲۰۹ فى صفات الشاهد
(۲) الدروس صلّى اللّه عليه و آله ۱۹۰ كتاب الشهادة
(۳) إيضاح الفوائد فى شرح القواعد ج ۴ صلّى اللّه عليه و آله ۴۲۴ فى الشهادات

و فى الصوت ترديده فى الحلق كقراءة أصحاب الالحان.
و قال صاحب كتاب شمس العلوم: و دو الكلام العرب من الكلوم على ما نقل عنه الترجيع ترديد الصوت فى الحلق مثل ترجيع أصل الالحان فى القراءة و الغنا.
و قال أيضا طرب فى صوته إذا مده و طرب فى القراءة و الأذان كذلك.
و قال ابن إدريس فى السرائر فأما المحظور على كل حال فهو كل محرم الى أن قال و ترجيع ما يطرب من الأصوات و الأغانى «۱».
و قال العلامة فى القواعد: الغنا حرام يفسق فاعله و هو ترجيع الصوت و مده و كذا يفسق سامعه قصدا سواء كان فى قرآن أو شعر.
و ذكر الشهيد الثانى ان الغنا راجع الى العرف و ذكر بعض التفسيرات السابقة أيضا و الظاهر أنه أراد إدخال ما لم يدخل فى التعريف السابق إذا سمى فى العرف غناء «۲».
قال فى شرح اللمعة: الغنا مدّ الصوت «۳» المشتمل على الترجيع المطرب أو ما يسمى فى العرف غناء و ان لم يطرب سواء كان فى شعر أم قرآن أو غيرهما و كلام سائر الفقهاء و اللغويين يقارب ما نقلناه و التعريفات متقاربة كما عرفت و لا مانع من الجمع بينهما لعدم تناقضها و هو ظاهر و يفهم من كتب اللغة ان التغنى و التطريب و الترجيع و اللحن و التغريد و الترنم ألفاظ متقاربة المعنى لأنهم يذكرون بعضها فى تفسير بعض و من أراد الوقوف على عباراتهم فليرجع إليها و تلك العبارات تزيد الغنا وضوحا و ربما تدخل فيه إفراد يسيرة لم تدخل فيما نقلناه و على تقدير الشك فى دخول بعض الإفراد يتعين اجتنابه عند من يخاف اللّه و اما الإفراد الظاهرة الفردية فلا عذر لأحد فيها.

(۱) السرائر كتاب الشهادات صلّى اللّه عليه و آله ۱۸۳
(۲) المسالك ج ۲ كتاب الشهادات فيمن ترد شهادته.
(۳) شرح اللمعة ج ۳ صلّى اللّه عليه و آله ۲۱۲

فائدة (٢٨) [حديث التغنى بالقرآن]

روى تغنوا بالقرآن فمن لم يتغن بالقرآن فليس منا «١».

أقول: هذا لا حجة فيه بل هو ضعيف لاجتماع جميع وجوه الضعف السابقة فيه و لأن أصله من أحاديث العامة و كل من نقله منهم أو من الخاصة أو له فلم يحمل أحد منهم على ظاهره فذلك إجماع منهم على صرفه عن ظاهره لمخالفته للمعهود المقرر من عدم جواز الغنا فى القرآن و لا- فى غيره و لأنه يدل بظاهره على وجوب الغنا فى القرآن مع زيادة التأكيد و التهديد و لان قوله فليس منا لا يجامع الاستحباب فضلا عن الجواز و لا قائل بالوجوب و لا بالاستحباب بل هو مخالف للإجماع فى ذلك من الخاصة و العامة و قد أولوه تارة بتزيين الصوت و تحسينه بحيث لا يصدق عليه الغنا كما ذكرناه سابقا و تارة بحمل تغنوا على معنى استغنوا كما ورد فى حديث آخر من قرء القرآن فهو غنى لا غنى بعده «٢» و غير ذلك.

و قال السيد المرتضى فى الدرر و الغرر قال أبو عبيد القسم بن سلام فيما يروى عن النبى صلى اللّه عليه و آله ليس منا من لم يتغن بالقرآن «٣» قال أراد يستغنى به و احتج بقولهم

---

(١) أخرجه العلامة النورى ره فى المستدرك عن جامع الاخبار و معانى الأخبار للصدوق و الغرر و الدرر للسيد المرتضى ره راجع ج ١ صلّى اللّه عليه و آله ٢٩٥

(٢) فى الكافى: فهو غنى لا فقر بعده. و فى الوسائل: القرآن غنى لا غنى دونه و لا فقر بعده راجع ج ١ صلّى اللّه عليه و آله ٣٦٧

(٣) مستدرك ج ١ صلّى اللّه عليه و آله ٢٩٥

تغنيت تغنيا و تغانيت تغانيا و انشد كلانا غنى عن أخيه حبالة و نحن إذا متنا أشد تغانيا و احتج بقول ابن مسعود من قرأ سورة آل عمران فهو غنى اى مستغن [متغن] و احتج بحديث روى عن النبى صلى اللّه عليه و آله و هو انه لا ينبغى لحامل القرآن ان يظن ان أحدا أعطى أفضل مما اعطى، و بخبر روى عن عبد اللّه بن نهيك انه دخل على سعد و إذا مثال رث و متاع رث فقال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ليس منا من لم يتغن بالقرآن، فذكر المثال الرث و المتاع الرث يدل على ان التغنى بالقران الاستغناء به عن الكثير من المال و المثال الفراش قال أبو عبيد و لو كان معناه الترجيع لعظمت المحنة علينا إذ كان من لم يرجع القرآن ليس منه عليه السّلام.

و ذكر عن ابى عبيد جواب آخر: انه أراد من لم يحسن صوته بالقرآن و يرجع فيه. و قد ذكر أبو بكر بن الأنبارى وجها ثالثا و هو انه قال أراد عليه السّلام من لم يتلذذ بالقرآن و يستحله استحلاء أصحاب الطرب و الغنا و التذاذه به و فى الخبر وجه رابع خطر لنا هو أن يكون من غنى الرجل بالمكان إذا مقامه به.

و منه قيل المغنى و المغانى قال اللّه تعالى كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ و قال تعالى كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا اى لم يقيموا بها فيكون معناه من لم يقم على القرآن و تجاوزه الى غيره و لم يتخذه مغنى و ينزل فليس منا اى لا يكون على خلاقنا أو على ديننا لشهر بالخضاء من كلام السيد المرتضى و ما نقله عن المذكورين فى الدرر و الغرر و اللّه أعلم.

فائدة (٢٩) [حديث أن الشهوة عشرة أجزاء]

روى ان اللّه قسم الشهوة عشرة أجزاء تسعة فى النساء و واحد فى الرجال و لو لا ما جعل اللّه فيهن من الحياء لكان لكل رجل تسع نسوة متعلقات به «۱».

أقول: ذكر بعض المحققين ان للولاء دلالتين دلالة بحسب المنطوق و دلالة بحسب المفهوم.

فالأولى هى أن تدل على استلزام انتفاء شرطها لتحقق جوابها.

و الثانية: هى أن تدل على استلزام شرطها لانتفاء جوابها و ما موصولة مبتدا و خبره محذوف وجوبا لأنه كون عام كما هو القاعدة بعد لو لا و من الحيا بيان لما اى لو لا الحياء الذى أودعه اللّه فيهن لكان إلخ و وجهه مبنى على مساواة الرجال للنساء و ان كل واحد من الاجزاء التسعة للشهوة تفتقر الى رجل و تفصيل المقام انه لو كان الرجال ألفا و النساء كذلك مثلا لكان كل امرأة باعتبار كل جزء من الاجزاء المذكورة تتعلق برجل غير من تعلقت به قبله فيلزم أن يكون لكل رجل تسع نسوة متعلقات به و يلزم من هذا أن يكون لكل امرأة تسعة رجال لكن لما كان المقصود التنبيه على توفر شهوتهن و فرط رغبتهن فى النكاح و كان المانع من إظهار ذلك الحياء الذى أودعه اللّه فيهن صرح عليه السّلام بالشق الأول الذى هو الملزوم للشق الثانى فإن تعدد الرجال انما حصل من تعدد أجزاء الشهوة التى فى كل امرأة فعلى دلالة المنطوق يصير المعنى استلزام انتفاء الحياء لتحقق تعلق تسع نسوة بكل رجل «۲» و على دلالة المفهوم يصير المعنى استلزام وجود الحياء لانتفاء تعلق تسع نسوة بكل رجل و اللّه اعلم.

---

(۱) راجع الوافى ج ۲ باب ۱۴ من أبواب النكاح صلّى اللّه عليه و آله ۱۷

(۲) و فى مخطوطة أخرى العبارة هكذا: فعلى دلالة المنطوق يصير المعنى استلزام وجود التحقق تعلق تسع نسوة بكل رجل إلخ

فائدة (۳۰) [حديث الريح بعد الروح]

روى ان اللّه تطول على عباده بثلاث: القى عليهم الريح بعد الروح و لو لا ذلك ما دفن حميم حميما، و القى عليهم السلوة بعد المصيبة و لو لا ذلك لا نقطع النسل، و سلط على الحبّة هذه الدابّة «۱» و لو لا ذلك لكنزها ملوكهم كما يكنزون الذهب و الفضة «۲».

أقول: هذا مذكور فى الفقيه و الخصال و غيرهما و فى بعض تلك المواضع القى عليهم الروح بعد الروح و المعنى واحد لان الرّوح الأول بفتح الراء بمعنى نسيم الروح «۳» كما فى القاموس و غيره، و الثانى على التقديرين بضم الراء ما به حياة الأنفس و قوله: بعد الروح اى بعد خروجها و مفارقتها للبدن و فى معنى هذا الكلام ثلاثة احتمالات.

الأول: أن يكون المراد بالريح النفس الذى يجذبه الإنسان إلى الباطن بأنفه و فمه ليخفف عنه الحرارة الباطنية و المعنى لو لا هذه الريح التى تروح القلب و تخفف عنه الغم و الحزن بعد خروج الروح من الميت القرابة لما سمحت نفس أحد بدفن قرابته لشدّة حزنه و عظيم مصيبته فى أول أمره و لا ينافى ذلك وجود هذه

---

(۱) فى الفقيه: و القى على هذه الحبة الدابة- أقول: و المراد بالحبة: الحنطة و الشعير و أمثالهما

(۲) الفقيه ج ۱ صلّى اللّه عليه و آله ۱۸۷

(۳) نسيم الريح- خ ل

الريح قبل و بعد و عدم اختصاصها كما قيل لان هذه التخفيف من جملة فوائدها بل من أعظمها و التخصيص غير لازم و لا مفهوم من الكلام.

الثاني: ان يكون المراد الريح الموجودة بين السماء و الأرض التى تأخذ الروائح الطيبة و الخبيثة و تتحرك بها فتنتقل عن محلها و تتفرق و تذهب، و المعنى ح لو لا هذه الريح و ذهابها برائحة الميت الردية و تخفيفها أو إزالتها عنه بالكلية لما قدر على الدنو منه قرابته فضلا عن غيره و لا أمكن دفنه لذلك.

الثالث: ان يكون المراد الريح الحاصلة فى جوف الميت عند انتفاخه إذا ترك مدّة و المعنى ح لو لا ما قدر اللّه من انتفاخ الميت و كثرة رائحة الردية و انفجار بطنه إذا ترك بغير دفن لما كان الإنسان يدفن قرابته بل كان يحفظه عنده فهذه الآثار مستندة الى الريح و هى موجبة للدفن و هذا الوجه ربما كان أقرب و آخر الحديث يناسبه و قوله بعد الروح اى خروجها يؤيده و يقربه و اللّه اعلم.

فائدة (٣١) [حديث لا أدرى أيهم أعظم جرما]

روى عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قال ثلاثة لا أدرى أيهم أعظم جرما الذى يمشى مع الجنازة بغير رداء، و الذى يقول: ارفقوا به و الذى يقول: استغفر و اللّه غفر اللّه لكم و فى بعض النسخ استغفروا له غفر اللّه لكم «١».

أقول: قوله صلى اللّه عليه و آله لا أدرى أيهم أعظم جرما غير صريح فى تحريم هذه الأشياء و انما يدل على نفى العلم بمن هو أعظم جرما و ذلك يصدق مع كونهم متساوين فى عظم الجرم أو مطلق الجرم و مع كونهم ليس أحد منهم صاحب جرم لاستحالة جهل الرسول عليه السّلام بالشريعة أو اعترافه به مع خلوة من الفائدة فلو كان أحدهم أعظم جرما لعلمه و علمه و لان المعهود منه فى مثله انتظار الوحى، و على هذا فلا يلزم إثبات الجرم لهم مع هذا الاحتمال المتوجه فى الجملة غير ان مثل هذه العبارة يفهم منها الحكم بالمرجوحية و التنفير و التحذير من هذه الأشياء و الا فإنه لا يدل على رجحانها قطعا و لا على إباحتها و تساوى الطرفين فيها و لو لم يدل على المرجوحية لخلا من الفائدة.

هذا على تقدير كون جرما بضم الجيم و كونه بمعنى الذنب أو الجناية و لا يبعد حمله على معنى الاكتساب فقد ورد استعماله فيه أيضا و هو أعم من الأجر و الإثم فيمكن ارادة اكتساب الخير كما يأتى ان شاء اللّه و يمكن كون جرما بكسر الجيم بمعنى

---

(١) الخصال ص ١٧٥ ط النجف

الخلق و يؤيده قوله تعالى وَ إِنَّكَ لَعَلىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ مع انه عليه السّلام مشى مع جنازة جماعة من أصحابه بغير رداء و كان يأمر بالرفق و الاستغفار عموما و خصوصا للأحياء و الأموات من المؤمنين و كل ذلك مروى مأثور و على هذا يدل على رجحان هذه الأمور الثلاثة.

و ينبغى تخصيص الجنازة بجنازة المؤمن و الأمر بالرفق بمحل الحاجة حيث يحصل العنف به مع كون الرفق المأمور به لا ينافى تعجيل التجهيز بان يصل الى حد الإفراط و على الأول الذى هو الظاهر المتبادر بتعين توجيه المرجوحية فى الأمور الثلاثة.

أما وضع الرداء فى جنازة الغير فقد ورد النهى عنه ليعرف صاحب المصيبة و قد حملوه على الكراهة و فعله عليه السّلام له أحيانا على بيان الجواز و نفى التحريم أو على ان مصيبة المؤمن مصيبة على المؤمنين فيخرج عن مصيبة الغير و إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ.

و أما الأمر بالرفق فيحمل على كونه فى غير محله و مع عدم الاحتياج اليه أو منافاته لتعجيل التجهيز أو كونه فى وقت الخوف على الجنازة مع التأخير و يلزم التحريم على الأخير.

و اما الأمر بالاستغفار فيحمل على انه يأمر به و لا يفعله كما هو ظاهر اللفظ فهو أمر بالجمع بينهما أو على الأمر به مع الجزم باحتياج الميت اليه و صدور الذنب عنه فهو سوء ظن بالمؤمن أو على الجزم بترتب المغفرة لهم على الاستغفار له فيلزم احتقارهم ذنوبهم و عدم خوفهم من اللّه و على الرواية الأخرى من عدم وجود لفظ له فيحتمل كون المرجوحية من حيث ان المقام مقام استغفار هم للميت لا لأنفسهم فهذه عدة وجوه للمرجوحية فى الأمرين الأخيرين فيزول الاشكال و اللّه أعلم بحقيقة الحال.

فائدة (٣٢) [حديث أنهم حجة الله على من تحت الثرى]

فى باب ان الأئمة أركان الأرض من الكافى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى وصف حال الأئمة عليهم السّلام جعلهم اللّه أركان الأرض ان تميدها بأهلها و حجته البالغة على من فوق الأرض و من تحت الثرى الحديث «١».

أقول: ظاهر قوله و من تحت الثرى يقتضى إرادة المخلوقات الكائنة فى باطن الأرض و لا يلزم من ذلك الخلأ هناك كما لا يلزم من وجود المخلوقات على وجه الأرض عند كثير من العلماء بل يتأتى ذلك على المذهبين و قد ثبت عموم دعوة الرسول عليه السّلام و يتبعها عموم حجيتهم عليهم السّلام.

و يحتمل أن يكون مبنيا على كروية الأرض و تكون الفوقية و التحتية بالنسبة، فحاصل المعنى على هذا أنهم حجة اللّه على كل من على وجه الأرض و هذا كما يتم مع الكروية يتم مع كونها مكعبة.

أو المراد كل من كان على وجه الأرض أو وجه البحر المحيط بها من المكلفين، لأنهم بالنسبة إلينا تحت الثرى، و يمكن أن يريد الأحياء و الأموات الذين دفنوا و يرجعون فى الرجعة أو القيمة و قد وقع تصريح بنحو هذا فى عدة اخبار.

و الوجه الأول مبنى على الظاهر، و الوجه الثانى قريب و لا يخلو من لطف فتدبر.

---

(١) الكافى ج ١ ص ١٩٦ ط الغفارى ح ١

قوله عليه السلام: و كان أمير المؤمنين عليه السّلام كثيرا ما يقول أنا قسيم اللّه بين الجنة و النار و لقد أقرت لى جميع الملئكة و الروح و الرسل بمثل ما أقروا به لمحمد صلى اللّه عليه و آله و لقد حملت على مثل حمولته و هى حمولة الرب «١».

أقول: الحمولة ما احتمل عليه القوم من بعير و حمار كانت عليه أثقال أو لم يكن قاله صاحب القاموس، و الحمولة هنا اما مجازية فيكون استعارة للدين و الهدى و نحوهما [و اما ان يكون حقيقة فقد ركب مراكبه فى زمانه و هو مما اختص به] و اما ان تكون الإضافة بيانية اى الحمولة التى هى هو عليه السّلام و يكون إشارة إلى صعوده على كتف الرسول عليه السّلام لكسر الأصنام.

و قوله عليه السلام: و هى حمولة الرب على كل تقدير مستقيم اى ان ذلك كان بأمر اللّه سبحانه «أ» و يكون حملت ماضيا بمعنى المستقبل نحو و نفخ فى الصور فقد روى عنهم عليهم السّلام عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فى حديث الركبان الأربعة يوم القيمة ما يدل عليه و المماثلة ح على ظاهرها بخلاف كون الإضافة بيانية ففى الحديث المشار إليه انه يأتى راكبا على ناقة من نوق الجنة و يصدق عليها أنها حمولة الرب كما فى حمولة النبى صلى اللّه عليه و آله يومئذ أعنى البراق و اللّه أعلم.

---

(۱) الکافی ج ۱ ص ۱۹۶ ح ۱

فائدة (۳۳) [حدیث التمسک بالقضیب]

فی باب ما فرض اللّه من الکون مع الأئمة من الکافی عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله قال: من سره أن یحیی حیاتی و یموت میتتی و یدخل الجنة التی وعدنیها ربی و یتمسک بقضیب غرسه ربی بیده فلیتول علی بن أبی طالب و أوصیائه من بعده الحدیث. «۱»

أقول: التمسک بالقضیب إما کنایة عن دخول الجنة و تأکید لما تقدمه أو عن دخول موضع خاص منها و عن دخولها مع مزید قرب و إکرام من حیث ان التصریح یغنی عن الکنایة أو کنایة عن الوصول إلی الحق.

و القضیب علی الأول شجرة فی الجنة و علی الثانی: أعنی الوصول إلی الحق عبارة عن الإمامة و لعل الأول أقرب لأنه ح حقیقة أو أقرب الی الحقیقة و غرسه بیده کنایة عن مزید الاعتناء و الاهتمام و التشریف، و الید بمعنی القدرة أو النعمة و له نظائر کثیرة لامتناع حمله علی ظاهره و اللّه أعلم.

---

(۱) الکافی ج ۱ ص ۲۰۹ ح ۶

فائدة (۳۴) [تفسیر و انه لذکر لک و لقومک]

فی باب ان أهل الذکر الذین أمر اللّه بسئوالهم هم الأئمة علیهم السّلام من أصول الکافی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عز و جل وَ إِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ فرسول اللّه صلی اللّه علیه و آله الذکر و أهل بیته المسئولون و هم أهل الذکر. «۱»

أقول: هذا الحدیث لا یخلو من اشکال و لا یظهر لها مناسبة فی تفسیر الآیة مع أنه معارض بعدّة أحادیث موجودة فی الباب المذکور و غیره من کتب أصحابنا.

فمنها: ما رواه الکلینی بإسناده الصحیح عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عز و جل وَ إِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ قال: الذکر القرآن و نحن قومه و نحن المسئولون «۲».

و هذا الحدیث و أمثاله أرجح من الحدیث السابق لکثرتها و قوة أسانیدها و موافقتها لظاهر الآیة بل هی نص فی توجه الخطاب الی الرسول علیه السّلام و لا ریب له بتعین کون خبر انّ محمولا علی اسمها فی المعنی فهو خبر عنه و وصف له و لا معنی لکونه ذکرا لنفسه و قد قیل لتوجیهه ما لا یلیق نقله و حیث وجب تأویله لقوة معارضه تعین التعرض لبیان ما تحمل [یحتمل- خ] تأویله به و قد خطر فی الخاطر الفاتر لذلک وجوه.

---

(۱) الکافی ج ۱ ص ۲۱۱ ح ۴

(۲) الکافی ج ۱ ص ۲۱۰ ح ۵.

الفوائد الطوسية، ص: ١٠٦

أحدها: أن يقدر مضاف محذوف كقوله تعالى وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ أى أهل القرية يعنى فرسول اللّه صلى اللّه عليه و آله صاحب الذكر اى القرآن أو نحو ذلك من التقديرات و هذا قريب مع انه يحتمل سقوطه من بعض النساخ و ان اتفقت فيه النسخ.

و ثانيها: ان يكون الذكر فى كلام الامام عليه السّلام مصدر بمعنى المفعول كقوله تعالى هٰذٰا خَلْقُ اللّٰهِ و قولهم ثوب نسج اليمن و غير ذلك فالتقدير رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله المذكور و يخصّ المذكور «١» فى قوله لَكَ وَ لِقَوْمِكَ يعنى ان الخطاب له.

و ثالثها: ان يكون المراد بالذكر فى كلامه عليه السّلام القرآن و حمله على الرسول عليه السّلام على وجه المبالغة لاختصاصه بعلمه و نزوله عليه و كونه حافظه و مفسرة و غير ذلك.

و رابعها: أن يكون فيه و هم من بعض الرواة و يكون فى تفسير قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ أو يكون سقط منه شيء أوجب ذلك اما من الحفظ أو الكتابة و يكون فى تفسير الآيتين أو يكونا حديثين سقط عجز الأول و صدر الثانى من أصل الكتاب و القرينة على ذلك عدم ذكر القوم فيه و عدم ذكر الأهل فى الآية مع تكرر ذكر الآيتين فى أحاديث الباب المذكور و ذكر القوم فى تفسير تلك الاية، و الأهل فى التفسير هذه الآية، و هو الذى ينبغى و يناسب بلاغتهم عليهم السّلام فصار محل الاشتباه.

و خامسها: انه يفهم من كلام بعض قدماء النحويين انهم يسمون الضمير كناية و يسمونه ذكرا و زمان المشار إليهم قريب من زمان الأئمة عليهم السّلام فيمكن ان يراد بالذكر فى الحديث الضمير فى لَكَ وَ لِقَوْمِكَ دون ضمير انه و ذلك للقرب و التكرار و كونه أخص و أعرف مع امتناع ارادة ضمير انه كما عرفت.

و سادسها: ان يكون المراد بالذكر فى الآية الرسول كما هو ظاهر الحديث و تكون الكاف فى لَكَ وَ لِقَوْمِكَ غير متوجه الى مخاطب معين بل الى كل من

---

(١) فالتقدير رسول اللّه (ص) حد المذكور فى قوله لك و لقومك خ.

الفوائد الطوسية، ص: ١٠٧

يصلح للخطاب كما فى قوله تعالى وَ لَوْ تَرىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النّٰارِ و غير ذلك من المواضع الكثيرة.

و قوله وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ على هذا خطاب للرسول صلى اللّه عليه و آله على وجه الالتفات و له أيضا نظائر فى القرآن من الانتقال من خطاب مخاطب الى غيره و لا بعد فى ان يراد من آية معنيان اما باستعمال المشترك فى أكثر من معنى أو على وجه الحقيقة و المجاز أو على أن المراد منها ما يعم المعنيين و ذلك مفهوم من كلامهم عليهم السّلام فقد نصوا على ان للقرآن ظاهرا و باطنا و ان لكثير من الآيات معانى متعددة متكثرة و ما يعلم تأويله إلا اللّه و الراسخون فى العلم و بهذا يندفع التنافى بين الأحاديث فى هذه الاية و أمثالها أيضا و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ١٠٨

فائدة (٣٥) [حديث علمهم بالمنايا]

فى الكافى فى باب ان الأئمة عليهم السّلام لو ستر عليهم لأخبروا كل امرء بماله و عليه.

عن ابى بصير قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام من أين أصاب أصحاب على عليه السّلام ما أصابهم مع علمهم بمناياهم و بلاياهم قال: فأجابنى شبه المغضب ممن ذلك؟ الا منهم فقلت ما يمنعك جعلت فداك قال: ذاك باب أغلق الا أن الحسين بن

على عليه السّلام فتح منه شيئا يسيرا ثم قال يا أبا محمد ان أولئك كانت على أفواههم أوكية «١».

أقول: لعل السؤال عن وقوع القتل و نحوه بهم مع علمهم المذكور الذى يقتضى تحرزهم مما وقع فيكون إشارة إلى قوله تعالى وَ لٰا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ «٢» أو عن حصول القتل و الإذلال و نحوهما لهم مع اختصاصهم بعلى عليه السّلام كما يظهر من معرفتهم بمكنون علمه و ذلك يقتضى قربهم عنده و كمال ايمانهم فيكون إشارة إلى قوله تعالى إِنَّ اللّٰهَ يُدٰافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا «٣» أو عن وجه اختصاصه بالعلم المذكور المشتمل على أكثر ما يحتاج اليه من أحكام الشرع مع العلم بما ليس بلازم من علم المنايا و البلايا أو عمن أخذوا تلك العلوم المصونة و الأسرار المكنونة

---

(١) الكافى ج ١ ص ٢٦٥

(٢) البقرة ١٩٥

(٣) الشورى ٣٠

أى من أين وصلت إليهم فهذه عدة وجوه.

و على الأول: فقوله منهم لعل المراد منه انه من تقصيرهم و قلة كتمانهم و العلم بقصورهم عن الحفظ و ترك الاذاعة لم يعلموا أوقات ما يصيبهم من القتل و نحوه و انما عرفوه إجمالا فلم يقدروا على التحرز.

و على الثانى: لعل المراد بكون ذلك منهم انه من ذنوب سلفت منهم أراد اللّه تكفيرها عنهم كقوله تعالى وَ مٰا أَصٰابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمٰا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ أو أنه بسبب اختيارهم للايمان المستلزم لاختيار الآخرة على الدنيا توجه إليهم البلاء فى دنياهم.

و على الثالث: فقوله منهم اى من قابليتهم و أهليتهم لذلك بسبب تمام الانقياد و كمال الاعتقاد اختصوا بمثل ذلك أو من جدهم و اجتهادهم فى طلب العلم منه عليه السّلام و على الرابع: فقوله منهم أى من أهل العصمة عليهم السّلام يعنى من رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و على و الحسنين عليهم السّلام و الإلهام لأجل عدم إمكان التصريح و الإضمار اتكالا على العلم بالمطلوب و تخييلا لان المرجع لا تغيب عن القلب هذا و بعض الوجوه تصلح لغير ما جعلت له كما لا يخفى و اللّه اعلم.

و لا بد فى بعض ما تقدم من تقدير مضاف الى ضميرهم كما عرفت و بعضها مستغن عنه و أولئك يمكن كونه إشارة إلى أصحاب على عليه السّلام و يمكن كونه إشارة إلى أصحاب الحسين عليه السّلام و لا مانع من الجمع أيضا و على الأول هو بيان العلة التى منعت الصادق عليه السّلام عن تعليم أصحابه مثل ما علم على عليه السّلام أصحابه و حاصله عدم وثوق الصادق عليه السّلام بالكتمان منهم و خوفه من ترتيب المفسدة على إعلامهم و على الثانى هو بيان للعلة التى اقتضت فتح الحسين عليه السّلام لذلك الشيء اليسير و تعليمه له أصحابه.

و فى كتاب بصائر الدرجات روى هذا الحديث و فيه من علمهم بمناياهم «١» و ح لا اشكال و اللّه أعلم.

---

(١) بصائر الدرجات ص ٢٦١ ط التبريز.

فائدة (٣٦) [حديث أن الأرض لا تخلو من حجة إلا أربعين يوما]

فى باب تسمية من رآه عليه السّلام من الكافى بإسناده عن عبد اللّه بن جعفر الحميرى انه سأل العمرى ره فقال يا أبا عمرو انى

أريد أن أسألك عن شيء و ما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه فإن اعتقادى و دينى ان الأرض لا تخلو من حجة إلا إذا كان قبل يوم القيمة بأربعين يوما فاذا كان ذلك رفعت الحجة و أغلق باب التوبة فلم يكن ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيرا فأولئك أشرار من خلق اللّه تعالى و هم الذين تقوم عليهم القيمة و لكنى أحببت أن ازداد يقينا الحديث «١».

أقول: اعتقاد الحميرى هنا لا يخلو ظاهره من اشكال لان من ضروريات المذهب الذى قامت عليه الأدلة العقلية و النقلية و النصوص المتواترة ان الأرض لا تخلو من حجة ما دام فيها مكلف و ان الحجة قبل الخلق و مع الخلق و بعد الخلق و كل ذلك مقرر لا شك فيه و هو محرر فى محله فالواجب توجيه هذا الكلام ليوافق ما أشرنا اليه و اعتقاده مروى فى بعض الاخبار لكن له معارض خاص و معارضه العام متواتر فنقول هذا يحتمل وجهين.

الأول: ان يكون خلو الأرض من الحجة قبل القيمة بأربعين يوما و يكون فناء الخلق كلهم قبل الأربعين بل قبل القيمة بأزيد من أربعين يوما و رفع الحجة

---

(١) الكافى ج ١ ص ٣٢٩ ح ١.

بعد فنائهم جميعا و الرفع عبارة عن موته و خروج روحه و صعودها الى محل أعدّه اللّه لها أو إشارة إلى رفع بدنه و لحمه و عظمه الى السماء كما روى فى الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام انهم يرفعون بعد ثلاثة أيام «١» و ذلك فى حديث صحيح الطريق و ان كان ظاهر جملة من الأحاديث معارضة و يمكن الجمع بان يقال بالعود بعد الرفع أو بحمل العام على ما عدا الخاص و لتحقيقه محل آخر و لا ينافى ذلك ما روى من خروج صاحب الزمان عليه السّلام من الدنيا شهيدا مقتولا فإنه يمكن ان يسقيه أحد السم أو يضرب به بالسيف كابن ملجم ثم يموت القاتل و سائر الرعية قبل موت الامام، و ان استبعد هذا فى القتل بالسيف و نحوه فالاستبعاد ليس بحجة كما تقرر و هو فى السم غير بعيد فإنه قد يتأخر الموت به كثيرا جدا كما فى موت الرسول عليه السّلام بالسم الذى كان فى الذراع على المشهور و يكون إغلاق باب التوبة باعتبار عدم بقاء من يحتمل توبته و انقطاع زمان التكليف بالتوبة و غيرها فلا ينفع نفسا إيمانها لأن جميع النفس [و] قد فارقت الأبدان فلا يقبل منها الايمان فى زمان البرزخ و لا فى القيمة و لا يدل هذا على بقاء الأنفس فى أبدانها لينافى ما تقدم.

و على هذا فالمشار إليهم بأولئك هم أصحاب الأنفس التى لم تؤمن قبل الموت أو لم تكسب فى إيمانها خيرا و ذلك غير بعيد لقرب المشار إليهم فى الذكر و يكون قيام القيمة عليهم إشارة إلى أنها عليهم لا لهم بخلاف غيرهم فإنها عليهم و لهم أو لهم لا عليهم و نحوه لَهٰا مٰا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهٰا مَا اكْتَسَبَتْ على وجه، و الحاصل انه لا يلزم حمله على بقاء المحجوج بعد فناء الحجة.

الثانى: و هو المتبادر الى الفهم من اللفظ و لا يخلو من بعد بحسب المعنى و هو أن يكون قوله أولئك أشرار من خلق اللّه إشارة إلى جماعة لا يموتون عند موت صاحب الزمان عليه السّلام أو عند النفخ فى الصور لكن يصيرون فى حكم الأموات و بمنزلة المعدومين لارتفاع التكليف منهم بفقدهم للعقل أو غيره أو لانتهاء مدة التكليف.

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٣٧٨.

و ربما يوافق ذلك قوله تعالى وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلّٰا مَنْ شٰاءَ اللّٰهُ «١» هذا بحسب ظاهر

الآية لكنهم لم يذكروا ذلك فى التفاسير المشهورة فمعنى ما أشرنا إليه من دوام الحجة مع الخلق و بعدهم دوامه فى جميع زمان التكليف و على هذا يمكن أن يراد بالحجة المذكورة أولا الامام، و المذكورة ثانيا العقل كما روى عنهم عليهم السّلام: ان للّه على الناس حجتين فالحجة الظاهرة الأنبياء و الحجة الباطنة العقل «٢» و يكون ذلك وجه إغلاق باب التوبة و عدم إفادة الايمان و اكتساب الخير الا انه لم يثبت بقاء جماعة كذلك بعد موت الامام و لا تصريح بذلك فى الآية و لا فى هذا الكلام لقيام الاحتمال الأول و لا يمكن الجزم به على ما ذكر غير انه محتمل و لا ينافى ما تقرر من الأدلة و النصوص على تقدير حصوله.

---

(١) الزمر- ۶۸

(٢) الكافى ج ١ ص ١۶

فائدة (٣٧) [حديث الإمام يعلم علم ما قبله إلا ما شاء اللّه]

فى الكافى فى باب ان الأئمة عليهم السّلام ورثة العلم بأسانيد صحيحة عنهم عليهم السّلام انهم قالوا لا يموت عالم الا و يترك «١» من يعلم من علمه أو ما شاء اللّه «٢» و فى بعض الروايات لم يهلك منا عالم قط الا خلفه من اهله من علم مثل علمه أو ما شاء اللّه «٣» أقول: مما تثبت و تقرر عقلا و نقلا امتناع تقديم المفضول على الفاضل و استحالة جهل الإمام بشىء من الأحكام الشرعية بل بشىء مما يحتاج إليه الرعية فلا يمكن حمل قوله أو ما شاء اللّه على ان علم الإمام المتأخر ينقص عن علم الإمام أو النبى المتقدم على وجه الإطلاق فلا بد من توجيه الاشكال هنا و هو يحتمل وجوها.

الأول: ان يراد من قوله ما شاء اللّه الزيادة فى علم الامام اللاحق على علم السابق و قد روى ما يدل على ذلك فى أصول الكافى و غيره و انه إذا كان بحسب ما يتجدد من الوقائع و الحوادث نزل علمه و عرض على السابقين ثم على امام العصر فيكون علم الأخير به فى زمن الحيوة و مدة التكليف و العلم فيضاف ذلك العلم إليه حقيقة و يكون إضافته الى من مات منهم مجازا فلا ينافى قوله مثل علمه إلخ.

و حاصله ان علم الثانى لا ينقص عن علم الأول بل يعلم اما جميع علم الأول خاصة أو ما شاء اللّه من الزيادة المضافة الى ما سبق كما تقرر لكن تلك الزيادات

---

(١) الا و ترك من يعلم خ م

(٢) الكافى ج ١ ص ٢٢٢ ح ٢

(٣) الكافى ج ١ ص ٢٢٣ ح ٨

ليست من الأحكام الشرعية قطعا لاشتراكهم عليهم السّلام فيها بل هى من علم ما كان و ما يكون أو من تفاصيله و جزئياته فإن علمهم يزيد فيها ليلة القدر و ليلة الجمعة و غيرها كما روى تواترا.

الثانى: انه لو لا قوله أو ما شاء اللّه لتوهم انه لا آخر للأئمة و لا ينحصرون فى عدد بل كلما مات منهم واحد ورثه آخر الى ما لا نهاية له فقال أو ما شاء اللّه اى من هلاك الخلق و قيام الساعة فإنه لا يبقى بعد موت الامام من يعلم مثل علمه بل لا يبقى بعده أحد من الأئمة و لا من الرعية و هذا الوجه لا يخلو من قرب.

الثالث: أن يكون قوله أو ما شاء اللّه يعنى به من النقصان من علم الأول لكن لا مما يحتاج إليه الرعية و لا مما يتعلق بالأحكام الشرعية التى يجب العمل بها على الأمة بل مثل بعض علم ما كان و ما يكون «أ» و بعض تفاصيل ذلك فإن معرفة هذه الأقسام و الاطلاع عليها ليس بشرط فى الامام و ان ظهر من بعض الاخبار خلافه فان المراد ان هذه قضية اتفاقية فى أئمتنا عليهم السّلام فقد خصهم اللّه من العلوم بما يزيد على القدر المشترط فى الإمام مع ان العموم الوارد فى علمهم بما كان و ما يكون و نحو ذلك معارض بعدة اخبار تستلزم التخصيص فيتعين الجمع بحمل العموم على الأكثر بالنسبة إلى قدرة البشر أو على الإجمال دون التفاصيل أو على أحكام ما كان و ما يكون شرعا مع أنه ما من عام الا و قد خص حتى هذا العام.

الرابع: أن لا يكون الكلام مخصوصا بالأئمة عليهم السّلام فإنه على تقدير ارادة العلماء غير الأئمة لا إشكال فإنه يصدق كلما مات عالم جاء بعده من يعلم مثل علمه أو أقل أو أكثر أو جاء من لا يعلم شيئا أو لم يجىء أحد أصلا فيحمل ما شاء اللّه على كل واحد من الوجوه المذكورة أو على الجميع باعتبار عموم ما شاء اللّه و سياق تلك الأحاديث و ان رجح إرادة الأئمة لكن لا ينفى الاحتمال الأخير و اللّه اعلم:

فائدة (٣٨) حديث الاثنى عشر بعد الاثنى عشر عليهم السّلام

اعلم انه قد ورد هذا المضمون فى بعض الاخبار و هو لا يخلو من غرابة و اشكال و لم يتعرض له أصحابنا إلا النادر منهم على ما يحضرنى الإن و لا يمكن اعتقاده جزما قطعا لان ما ورد بذلك لم يصل الى حد اليقين بل تجويزه احتمالا على وجه الإمكان مشكل لما يأتى ان شاء اللّه تعالى من كثرة معارضه و بالجملة فهو محل التوقف الى ان يتحقق و تظهر قوته على معارضه و الذى يحضرنى الان من ذلك انه ورد من طرق.

أحدها: ما رواه الشيخ فى كتاب الغيبة فى جملة الأحاديث التى رواها من طريق المخالفين فى النص على الأئمة عليهم السّلام قال أخبرنا جماعة عن ابى عبد اللّه الحسين بن على بن سفيان البزوفرى عن على بن سنان الموصلى العدل عن على بن الحسين عن أحمد بن محمد بن الخليل عن جعفر بن أحمد البصرى «١» عن عمه الحسن بن على عن أبيه عن ابى عبد اللّه جعفر بن محمد عن أبيه الباقر عن أبيه ذى الثفنات سيد العابدين عن أبيه الحسين الزكى الشهيد عن أبيه أمير المؤمنين عليهم السّلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فى الليلة التى كانت فيها وفاته لعلى عليه السّلام يا أبا الحسن أحضر دواة و صحيفة فاملى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله وصيته حتى انتهى الى هذا الموضع.

فقال يا على انه يكون بعدى اثنا عشر اماما و من بعدهم اثنا عشر مهديا فأنت

---

(١) المصرى خ م.

يا على أول الاثنى عشر اماما و ذكر النص عليهم بأسمائهم و ألقابهم الى ان انتهى الى الحسن العسكرى عليهم السّلام فقال فاذا حضرته الوفاة فليسلمها الى ابنه محمد المستحفظ من آل محمد عليهم السّلام فذلك اثنا عشر اماما ثم يكون من بعده اثنا عشر مهديا فاذا حضرته الوفاة فليسلمها الى ابنه أول المقربين، له ثلاثة أسامى اسم كاسمى و اسم كاسم ابى «١» و هو عبد اللّه و أحمد و الاسم الثالث المهدى و هو أول المؤمنين «٢».

قال الشيخ بعد ما ذكر عدة أخبار أخر فى النص فى الأئمة الاثنى عشر عليهم السّلام فهذا طرف من الاخبار قد أوردناه و لو

شرعنا فی إیراد الاخبار من جهة الخاصة لطال به الکتاب و انما أوردنا ما أوردناه لیصح ما قلناه من نقل الطائفتین المختلفتین «انتهی» الثانی: ما رواه أیضا فی آخر کتاب الغیبة فقال محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری عن أبیه عن محمد بن عبد الحمید و محمد بن عیسی عن محمد بن الفضیل عن أبی حمزة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث طویل انه قال یا أبا حمزة ان ما بعد القائم أحد عشر مهدیا من ولد الحسین علیه السّلام «۳». و رواه بعض أصحابنا عن أحمد بن عقبة عن أبیه عن الصادق علیه السّلام.

الثالث: ما رواه الشیخ أیضا فی المصباح الکبیر حیث أورد دعاء ذکر انه مروی عن صاحب الزمان خرج الی ابی الحسن الضراب الأصفهانی بمکة بإسناده لم نذکره اختصارا هذا عبارة الشیخ ثم أورد الدعاء بطوله الی أن قال اللهم صلّ علی محمد المصطفی و علی المرتضی و فاطمة الزهراء و الحسن الرضا و الحسین المصفی و جمیع الأوصیاء مصابیح الدجی الی أن قال و صل علی ولیّک و ولاة عهدک و الأئمة من ولده و مدّ فی أعمارهم و زد فی آجالهم و بلغهم أقصی آمالهم دینا

---

(۱) فی المصدر: اسم کاسمی و اسم أبی.

(۲) کتاب الغیبة ص ۹۷ ط طهران.

(۳) ارجع ص ۲۸۵.

و دنیا و آخرة انک علی کل شیء قدیر «۱».

الرابع: ما أورده بعده بغیر فصل فقال الدعاء لصاحب الأمر المروی عن الرضا علیه السّلام روی یونس بن عبد الرحمن عن الرضا علیه السّلام انه کان یأمر بالدعاء لصاحب الأمر علیه السّلام بهذا الدعاء اللهم ادفع عن ولیک و خلیفتک الی ان قال اللهم صل علی ولاة عهده و الأئمة من بعده و زد فی آجالهم و بلغهم آمالهم الدعاء و الذی حذفناه [منه] فی صدره یشتمل علی أوصاف و ألقاب و عبارات لا تکاد تستعمل فی غیر المهدی علیه السّلام «۲».

أقول: هذه الروایات غیر موجبة للعلم و الیقین لکثرة معارضاتها فإن الأحادیث المعتبرة و الروایات الصحیحة المتواترة صریحة فی حصر الأئمة فی اثنی عشر علیهم السّلام و ان الثانی عشر منهم خاتم الأوصیاء و الأئمة و الخلفاء و انه لا یبقی بعده أحد من الخلق و لو شرعنا فی إیراد بعض ما أشرنا إلیه لطال الکلام و حصلت الأمة و الملل و مثل هذا المطلب الجلیل یجب تواتر الاخبار به کأمثاله علی تقدیر وجوب اعتقاده علینا فکیف ورد من طریق شاذ و ورد معارضه بهذه القوة المشار إلیها.

و قد نقل عن سیدنا المرتضی «رض» انه جوز ذلک علی وجه الإمکان و الاحتمال و انه قال لا نقطع بزوال التکلیف عند موت المهدی علیه السّلام بل یجوز ان یبقی بعده أئمة یقومون بحفظ الدین و مصالح أهله و لا یخرجنا هذا من التسمیة بالاثنی عشریة لأنا کلفنا ان نعلم إمامتهم و قد بینا ذلک بیانا شافیا و دللنا علیهم فانفردنا بهذا عن غیرنا «انتهی».

و ربما کان فی الحدیثین السابقین علی هذا البحث اشارة ما الی هذا المضمون و فی هذا التجویز نظر لما أشرنا إلیه سابقا و لأن الأول من طریق العامة فلا یعتد به فیما لا یوافق التصریحات الثابتة من طریق الخاصة و الباقی لیس بصریح مع ان بین

---

(۱) مصباح المتهجد ص ۲۶۶.

(۲) مصباح المتهجد ص ۲۶۶.

الأول و الثانى تعارضا ظاهرا فى العدد و ليس فى الثالث و الرابع حصر لعددهم و أقل الجمع ثلاثة و الزيادة غير معلومة و ليس فى الرابع تصريح لان صاحب الأمر أعم من المهدى عليه السلام بحسب أصل وضعه على انه يستعمل فى كل واحد منهم عليهم السلام.

فلا يبعد أن يكون الرضا عليه السّلام أمر بالدعاء لإمام العصر مطلقا و للأئمة من أولاده و تلك الألقاب و الأوصاف لا يمتنع إطلاقها على الرضا عليه السّلام و كل واحد من أولاده عليهم السّلام و ان كان فيه بعد فإنه لا يصل الى حد الامتناع بل هو تأويل صالح للجمع بين الاخبار المختلفة و هنا احتمالات أخر.

أحدها: ان يقال البعدية لا يتعين كونها زمانية بل يمكن كونها بمعنى المغايرة بمنزلة البعدية فى قوله تعالى فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللّهِ و على هذا يجوز كونهم فى زمانه و يكونون نوابه عليه السّلام و هذا لا ينافيه سوى قوله فى الأول فإذا حضرته الوفاة فليسلمها الى ابنه و قد عرفت انه من طريق العامة فلا حجة فيه و يجوز حمله على ان المهدى عليه السّلام يوصى الى ولده ليخرج عن حد قوله عليه السّلام من مات بغير وصية مات ميتة جاهلية «١» فيوصى ليفوز بفضيلة الوصية و يقوم بتكليفها و يخرج من عهدة تركها ثم يموت ولده قبله و باقى الاثنى عشر كما قلناه و كما فى موسى و هارون.

و ثانيها: ان قوله من بعده لا بد له من تقدير مضاف اليه فيمكن ان يقدر من بعد ولادته أو من بعد غيبته و يكون إشارة إلى السفراء و الوكلاء من ثقاته و أصحابه و العلماء من شيعته الموجودين فى غيبته الداعين الى دينه و دين آبائه (ع) كما قال اللهم ارحم خلفائى قيل و من خلفاؤك قال الذين يأتون من بعدى يروون حديثى و سنتى «٢» و لا ينافى الحصر فى الاثنى عشر لان مفهوم العدد ليس بحجة و لان حمله على السفراء و الوكلاء ممكن و هم لا يزيدون عن ذلك.

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٦٦١.

(٢) الوسائل ج ٣ ط القديمة كتاب القضا ص ٣٧٩.

و الثالث و الرابع: لا حصر فيهما فيمكن حملها على العلماء بل على جميع ما ذكرناه من الأقسام.

و ثالثها: ان يقدر المضاف المشار إليه فى قوله من بعده اى من بعد خروجه فإنه لا يلزم أن يقدر من بعد موته و يكون المشار إليهم فى زمانه و هم نوابه أو خواصه كما أشرنا إليه فى الوجه الأول، و بينه و بين هذا الوجه فرق فى التوجيه ظاهر و مآل الأمرين واحد كما لا يخفى.

و روى الصدوق فى كتاب إكمال الدين و تمام النعمة عن على بن أحمد بن موسى الدقاق عن محمد بن ابى عبد اللّه الكوفى عن موسى بن عمران النخعى عن عمه الحسين بن يزيد النوفلى عن على بن أبى حمزة عن ابى بصير قال قلت للصادق عليه السّلام سمعت من أبيك انه قال يكون بعد القائم اثنا عشر مهديا فقال قد قال اثنا عشر مهديا، و لم يقل اثنا عشر أماما و لكنهم قوم من شيعتنا يدعون الناس الى ولايتنا و معرفة حقنا «١».

أقول: و هذا الحديث يقارب هذا الوجه و الأول فتدبر.

و رابعها: أن يكون ذلك محمولا على الرجعة فقد رويت أحاديث كثيرة فى رجعتهم (ع) على وجه الخصوص و رويت أحاديث كثيرة جدا متجاوزة حد التواتر فى صحة الرجعة على وجه العموم باعتبار التجويز و الإمكان بل ورد ما ظاهره عمومها لجميع المكلفين غير ان لها معارضات متواترة دلت على انها مختصة بمن محض الايمان محضا أو محض الكفر محضا الا ان أصل الرجعة و ثبوتها مما لا خلاف فيه بين الشيعة و لا اختلاف فيه فى أحاديث الأئمة (ع) بل هى من ضروريات مذهبهم و احتجوا

على إثباتها بوجوه عقلية و نقلية مذكورة فى محلها و على هذا فالائمة من بعده هم الأئمة من قبله و انما رجعوا بعد حصول غيبته أو بعد خروجه على اختلاف الروايتين و هذا الوجه يرجح رواية الأحد عشر أعنى الحديث الثانى و لا ينافيه الثالث و الرابع.

---

(١) كمال الدين ج ٢ ص ٣٥٨ ص ٥٦ ط الإسلامية.

و أما الأول فقد عرفت انه من روايات العامة و مع ذلك يمكن حمله على دخول النبى صلى اللّه عليه و آله مع الأحد عشر كما فى أحاديث الرجعة و الأقوى فى الأحاديث ان رجعة الأئمة عليهم السّلام بعد وفاة المهدى عليهم السّلام و ان المهدى عليه السّلام أيضا يرجع بعد وفاته و بعد رجعة آبائه (ع) و وفاتهم و انه لا دولة لهم (لأحد- خ ل) بعد ذلك بل يقوم القيمة و يظهر من بعض أحاديث الرجعة ان أهلها غير مكلفين و قد أوضحنا الأمر بعض الإيضاح فى آخر رسالة الرجعة.

و قد روى الصدوق فى آخر الخصال حديثين بسندين معتبرين عن ابى جعفر عليه السّلام انه إذا كان يوم القيمة و دخل أهل الجنة الجنة و أهل النار النار خلق اللّه خلقا يعبدونه و خلق لهم أرضا و سماء أ ليس اللّه يقول يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمٰاوٰاتُ و قال اللّه عز و جل أَ فَعَيِينٰا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ «١».

و روى أحمد بن محمد بن عيسى فى نوادره حديثين بسند معتبر عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى هذا المعنى. قال بعض مشايخنا المعاصرين لم أر أحدا من المتكلمين تعرض لهذا بنفى و لا إثبات و أدلة العقل لا تنفيه بل يؤيده لكن الأخبار الواردة فى ذلك لم تصل الى حدّ يوجب القطع به و اللّه اعلم انتهى.

---

(١) أقول لم نجد فى الخصال المطبوع الا حديثا واحدا

فائدة (٣٩) [نقيض الموجبة الجزئية]

قولهم نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية. اعترض عليه بعض المعاصرين بأنه لو كان كذلك فقولنا عشرون رجلا فى الدار مثلا قضية مهملة فى قوة الجزئية و فى حكمها بمنزلة قولنا بعض الرجال فى الدار، فلو كان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية يلزم أن يكون نقيضه لا شيء من الرجال فى الدار و لو كان كذلك يلزم جواز أن يكون النقيض مع الأصل كلاهما كاذبا و هو محال.

بيان الملازمة ان قولكم عشرون رجلا فى الدار كاذبا إذا كان أقل منه فى الدار و يلزم أن يكون قولكم لا شيء من الرجال فى الدار كاذبا لان على هذا التقدير يكون بعض الرجال فى الدار لكن أقل منه و أجاب المعترض بان لا شيء من الرجال من حيث كونه نقيض هذه القضية يلزم كذبه على تقدير صدقها و بالعكس و من حيث انه نقيض أقلها كان كاذبا انتهى.

و أقول: قولنا عشرون رجلا فى الدار غير مشتملة على سؤر الكلية و لا الجزئية و هو واضح و لا هى كالمهملة التى فى قوة الجزئية إذ ليس معناها معنى قولنا بعض الرجال فى الدار كما ان قولنا الإنسان فى خسر لا يزيد عن معنى قولنا بعض الإنسان فى خسر بل المراد هنا الحكم على بعض خاص و هو العشرون لا ما زاد أو نقص أو كان مجهول العدد و هذا على انهم صرحوا بأن القضية ان لم يبين فيها كمية الإفراد المحكوم [المحكومة- خ] عليها و صلحت مع ذلك لان تكون كلية و جزئية سميت مهملة لأن الحكم فيها على أفراد موضوعها و قد أهمل بيان كميتها كقولنا

الإنسان فی خسر، الإنسان لیس فی خسر و هذا الکلام ینفی کون القضیة مهملة لعدم صلاحیتها للکلیة و الجزئیة و الا لکان مثل زید فی خسر و رجل فی خسر مهملة و هو باطل.
و لا شک ان قولنا بعض الرجال فی الدار لا یناقضه قولنا بعض الرجال لیس فی الدار بل یجتمعان فی الصدق بخلاف قولنا فی الدار عشرون رجلا و لیس فی الدار عشرون رجلا فإنهما نقیضان لا یجتمعان فی الصدق فلا یبعد أن یقال قولنا عشرون رجلا فی الدار له اعتبارات بسبب ما فیه من القید بخصوص العدد فباعتبار شموله لافراد کثیرة متعددة یکون کالکلیة فی استغراقها لأفرادها و تکون العشرون کالسور لها فیناقضها قولنا بعض العشرین لیس فی الدار کقولنا کل إنسان حیوان یناقضه بعض الإنسان لیس بحیوان و باعتبار اشتمالها علی بعض الأفراد اعنی إفراد جنس ممیز العشرین و ان کان بعضا خاصا یکون کالجزئیة أو کالمهملة التی هی فی قوة الجزئیة مع القید فیناقضها قولنا «۱» لا شیء من الرجال فی الدار و هذا ضعیف کما مر الا ان یقطع النظر عن قید العشرین أو یقال بجواز تعدد النقیض لقضیة واحدة باعتبار ملاحظة القید و عدمها و من حیث دلالتها علی هذا العدد من حیث هو و قطع النظر عن تعدد الإفراد تکون کالشخصیة فیناقضها مثلها کما مر فتدبر و اللّه اعلم.

---

(۱) فیناقضها قولنا بعض العشرین فی الدار- خ ل

الفوائد الطوسیة، ص: ۱۲۳

فائدة (۴۰) [قولهم لازم العام لازم الخاص]

قولهم کل ما هو لازم العام لازم الخاص لان العام لازم الخاص و کل ما هو لازم اللازم لازم.
یرد علیه ان من جملة لوازم العام انه أعم من الخاص و من جملتها انه ینقسم الی الخاص و الی غیره و ذلک مما یمتنع لزومه للخاص لأنه لیس أعم من نفسه و لا ینقسم الی نفسه و غیره و هو واضح فظهر ان هذه المقدمة لیست کلیة فلا تصلح کبری للشکل الأول و قد استعملوها کذلک و رتبوا علیها کثیرا من أحکام القضایا و اللازم من ذلک بطلان تلک الأحکام و جوابه ممکن من وجهین. أحدهما: أن یراد کل ما هو لازم العام لازم الخاص الا ما هو من خواص العموم فینافی الخصوص لذلک و قرینته قولهم ان العام لازم الخاص فإنه لا یلزمه مع بقائه علی عمومه بل مع سلب منافیات الخصوص و فیه بحث.
و ثانیهما: ان المراد باللازم هناک اللازم الاتصالی لا اللازم الحملی و هذا هو الصحیح فتبقی کلیة و تتم تلک الأحکام و یدل علی ذلک لزوم العام الخاص فإنه لزوم اتصالی لا حملی و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسیة، ص: ۱۲۴

فائدة (۴۱) [حدیث القصر فی فرسخ و فی عشرة أیام]

روی الشیخ فی الاستبصار عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عیسی عن عمرو بن سعید قال کتب الیه جعفر بن أحمد «۱» یسئله عن السفر و فی کم التقصیر فکتب بخطه و أنا أعرفه قال کان أمیر المؤمنین علیه السّلام إذا سافر و خرج فی سفر قصر فی فرسخ ثم أعاد علیه من قابل «۲» المسئلة فکتب إلیه فی عشرة أیام «۳».
أقول: هذا لا یخلو من إجمال و اشکال و لا یبعد ان یقال ان السؤال فی السنة الأولی کان عن محل الترخص الذی یجب فیه الشروع فی الصلاة قصرا و الإفطار فی الصیام بعد قصد المسافة فقوله و فی کم التقصیر أی فی کم ابتداء التقصیر فأجابه بأن أمیر

المؤمنين عليه السّلام كان يقصر فی فرسخ و وجهه ان الفرسخ يقارب خفاء الجدران و الأذان غالبا و ليس بصريح فی التحديد بفرسخ من غير زيادة و لا نقصان بحيث لا يجوز قبله كما هو واضح و لعله كان يؤخر التقصير قليلا احتياطا و استظهارا.

---

(١) محمد- خ م

(٢) من قابل- خ م

(٣) الاستبصار ج ١ ص ٢٢۶.

و مما يؤيد ما قلناه قوله إذا سافر و خرج فی سفر قصر فی فرسخ فإنه يفهم منه قصد مسافة فی الجملة إذ لا يطلق السفر شرعا على قصد فرسخ و قطعه بل لا يكاد يطلق عليه عرفا أيضا و خصوصا مع تأكيد معنى الجملة الشرطية بالمعطوفة عليها و مع ملاحظة التنوين الذی لا يناسب هنا جعله للتحقير بل المناسب جعله للتعظيم.

و بالجملة فما قلناه قرينة على قصد مسافة مضافا الى الأحاديث الكثيرة فی تحديد المسافة و عدم جواز القصر فيما نقص عنها فيتعين ذلک جمعا و يكون السؤال فی السنة الثانية عن التقصير فی كم هو أی بعد قصد المسافة و الشروع فی قطعها فی كم يوم يجب التقصير و هل يشترط قطعها فی يوم أو يومين أو ثلاثة فأجاب بأنه لو قطعها فی عشرة أيام لوجب عليه التقصير لأنه لا يشترط قطعها فی يوم واحد بالإجماع و لا له حد معين بالأيام فی غير هذا الحديث.

و لا يرد انه لا فرق بين العشرة و ما فوقها و ما دونها لان ما زاد عليها ربما يصل الى حد يخرج به عن صدق السفر عليه عرفا على ان دلالة المفهوم تكون هنا غير معتبرة و لا قصور فيه أو يحمل ذلک على المبالغة فإن الغالب فی العادات عدم الانتهاء فی الإبطاء الى هذا الحد فی السفر فضلا عن الزيادة عليه مع كون المسافة ثمانية فراسخ أو أربعة ذهابا و مثلها عودا و لا قصور فی اتحاد السؤال و اختلاف الجواب فإنهم عليهم السّلام اعرف بمراد السائل.

و من المستبعد أن يسأل فی سنة ثم يعود الى ذلک السؤال بعينه فی سنة أخرى من غير تغيير فی المراد مع أنه كثر من السائلين لهم (ع) ارادة خلاف الظاهر من السؤال على وجه الامتحان و طلب المعجز و البرهان.

و هذا هو السر فی حصول الإجمال فی كثير من الأحاديث و ان كان له أسباب أخر و هنا وجه آخر و هو أن يكون السؤال فی أول الحديث عمن قصد مسافة و شرع فی السفر ثم حصل له التردد فی السفر و الرجوع ففی كم فرسخ

يجب عليه التقصير فأجابه بأنه إذا وصل الى حد الترخص ثم حصل له التردد وجب عليه التقصير الى أن يرجع عن السفر و يكون السؤال فی آخره عمن وصل الى ذلک الحد أو الى رأس المسافة ففی كم يوم يجب عليه التقصير فقال فی عشرة أيام يعنی إذا نوى اقامة عشرة أيام و كان يوم السفر محسوبا منها اعنی يوم الذی قطع فيه الفرسخ أو الذی وصل فيه كان ذلک أقل من عشرة أيام و هو واضح فاذا نوى اقامة عشرة أيام غير ذلک اليوم أو ملفقة وجب عليه التمام فيصدق عليه فی هذه الصورة انه يجب عليه التقصير فی عشرة أيام لعدم انقطاع السفر بنيتها «١» لنقص اليوم الأول و يصدق عليها العشرة عرفا لعدم الاعتداد بالاجزاء القليلة فی المحاورات و ثبوت الاعتداد بها شرعا فتأمل و لا ينبغی ان يستعبد مثل هذه التأويلات فقد صرح الأئمة عليهم السّلام بأمثالها.

فمن ذلک ما رواه الشيخ فی التهذيب عن ابی عبد اللّه عليه السّلام ان رجلا سأله عن النافلة فقال هی فريضة ففزع الرجل فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام إنما أعنی صلاة الليل على رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله الحديث «٢».

و كل من نظر فی كتاب معانی الأخبار لابن بابويه تحقق ما قلناه و بالجملة يتعين حمل الحديث على مجمل يوافق ما هو معلوم

من الأحاديث الصحيحة الصريحة و من المعلوم ان كل حديث ورد على قدر فهم السائل و بحسب ما علمه الأئمة عليهم السّلام من حاله.

و لذلك ورد عنهم عليهم السّلام حديثنا صعب مستصعب لا يحتمله الا ملك مقرب أو نبى مرسل أو عبد امتحن اللّه قلبه للايمان «٣» و ان كان هذا له وجه آخر.

---

(١) بينها خ ل.

(٢) التهذيب ج ٢ ص ٢۴٢ ح ٢٨.

(٣) بصائر ج ١ ص ٢١.

و اعلم ان الشيخ قال بعد ذكر هذا الحديث الوجه فى قوله قصر فى فرسخ و ما جرى مجراه هو ان المسافة إذا كانت على الحد الذى يوجب التقصير فصاعدا فسأله المسافر يوما أو أكثر منه أو فرسخا أو أقل منه أو أكثر يجب عليه التقصير لأن المسافة حصلت على الحد الذى يجب فيه التقصير و ليس الاعتبار بما يسير الإنسان بل الاعتبار بالمسافة المقصودة و ان لم يسرها فى دفعة واحدة «انتهى» «١» و لا يخلو من إجمال و لعل ما ذكرناه أبلغ فى دفع الاشكال و اللّه أعلم بحقيقة الحال.

---

(١) راجع الاستبصار ج ١ ص ٢٢۶.

فائدة (۴٢) [حال تفسير العسكرى (ع)]

قال العلامة ره فى الخلاصة محمد بن القسم و قيل ابن ابى القاسم الأسترآبادى روى عنه أبو جعفر بن بابويه ضعيف كذاب، روى عنه تفسيرا يرويه عن رجلين مجهولين أحدهما: يعرف بيوسف بن محمد بن زياد و الأخر على ابن محمد بن يسار عن أبويهما عن ابى الحسن الثالث عليه السّلام و التفسير موضوع عن سهل الديباجى بأحاديث من هذه المناكير «انتهى».

و قال بعض المتأخرين كيف يكون محمد بن القسم ضعيفا كذابا و الحال ان رئيس المحدثين كثيرا ما يروى عنه فى الفقيه و كتاب التوحيد و عيون اخبار الرضا عليه السّلام و فى كل موضع يذكره يقول بعد ذكر اسمه رضى اللّه عنه أو رحمه اللّه و المتتبع يعلم أنه أجل شأنا من أن يروى الحديث عمن لا اعتماد عليه و لا يوثق به و يذكره على جهة التعظيم و لو كان المروى عنه ضعيفا فى نفسه فروايته عنه تكون بعد علمه بصحة الرواية بالقرائن و الأمارات.

و مما يدل على كمال احتياطه و عدم نقله حديثا لم يثبت صحته عنده بوجه من الوجوه ما ذكره فى عيون الاخبار بعد نقل حديث رواه بسنده عن الرضا عليه السّلام فى الحديثين المختلفين فقال كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد سىء الرأى فى محمد بن عبد اللّه المسمعى راوى هذا الحديث و انما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لأنه كان فى كتاب الرحمة لسعد بن عبد اللّه و قد قرأته عليه و لم ينكره

و رواه لى «انتهى» «١».

قال و لكن فيما ذكره العلامة رضى اللّه عنه إشكالات.

أحدها: ان الامام المروى عنه ليس أبا الحسن الثالث عليه السلام بل هو أبو محمد الحسن بن على العسكرى عليهما السلام و هذا التفسير بهذا الاسم مشهور بين الشيعة.

و ثانيها: ان أبويهما غير داخلين فى سلسلة الرواية بل هما رويا عن المعصوم بلا واسطة.

و ثالثها: ان سهلا و أباه غير داخلين فى سند هذا التفسير فان سنده على ما رأيناه من النسخ المعتبرة هكذا قال محمد بن على بن جعفر بن محمد الدقاق حدثنا الشيخان الفقيهان أبو الحسن محمد بن أحمد بن على بن الحسن بن شاذان و أبو محمد جعفر بن محمد بن على القمى رضى اللّه عنه قالا حدثنا الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى قال أخبرنا أبو الحسن محمد بن القسم المفسر الخطيب ره قال حدثنا أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و أبو الحسن على بن محمد بن سيار و كانا من الشيعة الإمامية قالا- كانا أبو انا اماميين و كانت الزيدية هم الغالبين على أسترآباد و كنا فى إمارة الحسين بن زيد العلوى امام الزيدية و كان كثير الاسفار إليهم يقتل الناس بسعاياتهم فخشينا على أنفسنا فخرجنا بأهلينا الى حضرة الامام ابى محمد الحسن بن على (ع) ابى القائم عليه السّلام و أنزلنا عيالاتنا فى بعض الخانات ثم استأذنا على الامام الحسن بن على (ع) الى أن قال أمر عليه السّلام أبوينا بالرجوع و قال لهما خلفا ولديكما لأفيدهما العلم «انتهى».

قال: و إذا كان الأمر على ذلك فلا ينطبق كلام العلامة على التفسير الذى هو مشهور بين الشيعة و ينسبونه الى مولانا الحسن العسكرى عليه السّلام فلعله رأى تفسيرا

---

(١) عيون الاخبار ج ٢ ص ٢١

الفوائد الطوسية، ص: ١٣٠

آخر روياه عن أبويهما عن ابى الحسن الثالث على بن محمد (ع) و كان سهل بن أحمد الديباجى و أبوه داخلين فى سلسلة ذلك التفسير و اللّه اعلم «انتهى».

أقول: و هو تحقيق جيد لكن فى دعواه المنافاة بين ضعف محمد بن القسم و رواية الصدوق عنه مترحما و مترضيا نظر، فإنه قد روى جميع مؤلفات الشيعة المعتمدة و غير المعتمدة بالإجازة و غيرها و لا يلزم صحتها كلها و لا توثيق جميع رواتها و الدعاء بالرحمة و الرضا للشيعة جائز و النصوص دالة على ذلك من غير تقييد بكون المدعو له ثقة.

نعم يفيد حسن حاله فى الجملة فهو بمنزلة المدح له بل يفيد جلالته أيضا بشرط الخلو من التضعيف.

و يحتمل ان ابن بابويه كان يعتقد ثقته الا انه لم ينقل إلينا تصريحه بتوثيقه و ما ذكره أعم منه و الجارح مقدم على المعدل لو كان مصرحا فكيف هنا و باقى كلام الفاضل المنقول حسن جيد، و قد صرح جماعة من المحققين بصحة التفسير المشهور الان و اعتمدوا اليه و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ١٣١

فائدة (٤٣) [حديث بنى الإسلام على خمسة]

فى الكافى فى باب دعائم الإسلام عن زرارة عن ابى جعفر عليهما السّلام قال بنى- الإسلام على خمسة أشياء على الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية قال زرارة فقلت و أىّ شىء من ذلك أفضل؟ قال: الولاية أفضل لأنها مفتاحهن و الوالى هو الدليل عليهن قلت ثم الذى يلى ذلك فى الفضل فقال: الصلاة ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قال الصلاة عماد دينكم.

قال قلت ثم الذى يليها فى الفضل قال: الزكاة لأنه قرنها بها و بدأ بالصلاة قبلها و قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله الزكاة

تذهب بالذنوب قلت فالذی یلی ذلک فی الفضل؟
قال الحج قال اللّه تعالی وَ لِلّٰهِ عَلَی النّٰاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعٰالَمِینَ الی أن قال:
قلت ثم ماذا یتبعه قال: الصوم قلت و ما بال الصوم صار آخر ذلک أجمع؟
قال: قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله الصوم جنة من النار قال ثم قال: ان أفضل الأشیاء ما إذا فاتک لم یکن منه توبة دون ان ترجع الیه فتؤدیه بعینه ان الصلاة و الزکاة و الحج و الولایة لیس یقع شیء مکانها دون أدائها و ان الصوم إذا فاتک أو قصرت أو سافرت فیه أدیت مکانه أیاما غیرها و جزیت ذلک الذنب بصدقة و لا قضاء علیک و لیس من تلک الأربعة شیء یجزیک مکانه غیره. الحدیث «۱».

---

(۱) الکافی ج ۲ ص ۱۸ ح ۵

أقول: فیه إشکالان.
أحدهما: قوله: و ما بال الصوم صار آخر ذلک أجمع إلخ فإن التعلیل و الاستشهاد بالحدیث لا یفهم منه وجه کون الصوم متأخرا عن الأربعة فی الفضیلة فلا یکون الجواب مطابقا للسؤال.
و ثانیهما: وجه الفرق بین الأربعة و الصوم بحیث یلزم تفضیلها علیه فإنه غیر ظاهر مما ذکره بل ربما ظهر منه التساوی لتصریحه بوجوب القضاء فی الصوم و أیضا لا یخلو ظاهره من تناقض لتضمنه إثبات القضاء و نفیه.
و الجواب من الأول ان سؤال زرارة یحتمل معنیین.
أحدهما: أن یکون مراده ما وجه کون الصوم متأخرا فی الفضل عن الأربعة فکانت هی بل کل واحد منها أفضل منه فأجاب بالاستدلال بالحدیث و أشار بأن هذا النعت للصوم و المدح له قلیل بالنسبة إلی مدح الأربعة مما تقدم ذکره و غیره خصوصا مع ملاحظة کون الجنة منکرة و مذکورة بلفظ الإفراد و اللام فی الصوم للجنس أو الاستغراق و التنوین یحتمل کونه للتحقیر.
و أین هذا من کون الولایة مفتاحهن و الدلیل علیهن و کون الصلاة عماد الدین فیلزم خرابه و فساده بترکها و من اقتران الزکاة بها و ورد ما ورد فی ثوابها و کون الآیة دالة علی کفر تارک الحج فکل واحد من هذه الأشیاء أعظم تأکیدا من الحدیث المذکور.
و ثانیها: أن یکون سؤاله عن وجه کون الصوم ملحقا بهذه الأربعة معدودا معها مع انه أمر سهل و تکلیف خفیف بالنسبة إلی الأربعة و غیرها فإنه مجرد ترک اکلة واحدة بالنهار و استیفائها باللیل و الزیادة عنها فکیف صار من جملة ما بنی علیه الإسلام مع انه بحسب الظاهر لا نسبة له إلی الأربعة.
فإن الصلاة تکلیف شاق و اشتغال للظاهر و الباطن مع تکررها کل یوم مرارا متعددة و اشتمالها علی أحکام کثیرة تزید علی أربعة آلاف و کون الزکاة مشتملة

علی بذل المال الذی یسمح کثیر من العقلاء ببذل الأرواح دونه و ما یشتمل علیه الحج من المشقة الشدیدة جدا غالبا بنص القرآن و التعرض للخطب العظیم علی النفس و المال و کثرة الأفعال و الأحکام التی لا تقصر عن أحکام الصلاة کما یدل علیه الحدیث المشهور انه لا تفنی مسائله فی أربعین عاما «۱».
و کون الولایة مشتملة علی فرض الطاعة و الإقرار بها لصاحبها و هی لا تقصر عن العبودیة و ناهیک بها بل لا نسبة للصوم

بحسب الظاهر إلى بقية التكاليف الشاقة التى لم تذكر كالجهاد و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و غير ذلك.
فأجاب عليه السّلام بأنه أيضا عظيم الشأن و المنزلة شرعا فإن النبى صلى اللّه عليه و آله قال فيه ما قال و معلوم ان اتقاء النار واجب و لا يحصل إلا بعبادة عظيمة و اجتهاد زائد و على هذا فالتنوين يترجح حمله على التعظيم و حاصله انه يحسن لذلك الحاقة بالأربعة فى الحكم و ان قصر عنها فى الفضيلة و يكون بقية التكاليف داخلة فى معنى الإسلام المبنى على الخمسة أو شرطا له و يبقى وجه ترتيب الأربعة، و نصهم عليهم السلام كاف، و ما ذكر من التأويل و التوجيه فى الحديث من المؤيدات و المؤكدات و كذا ما قدمناه.
و لعل الجواب على التقديرين اقناعى بحسب فهم زرارة و الممتحنين له من العامة كما هو معلوم من حاله معهم و حال الأئمة عليهم السلام معه من تلقينه ما يقرب الحكم الى فهمه و يصلح للاحتجاج به عليهم.
و هنا وجه آخر قريب و هو أن يكون التوجيه مجموع الأمرين من الحديث و الفرق المذكور فى القضاء يعنى ان الحديث دل على ان الصوم من الفرائض الجليلة التى بنى عليها الإسلام و اقتضى إلحاقها بالأربعة و هذا الفرق بينه و بينها يوجب تأخره عنها فيتم التوجيه و التعليل، و لفظ ثم فى أمثال هذه المواضع منسلخ عن معنى التراخى كما يفهم بالتتبع.

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ١٣۶

و الجواب عن الإشكال الثانى ان حاصل معناه إذا كانت الأشياء على قسمين قسم إذا تركه المكلف به لم تقبل توبته من تركه الا أن يأتى به و يقضيه بعينه، و قسم لا يلزم قضاء، و متعين كون الأول أفضل و الأربعة من القسم الأول، و الصوم من الثانى فثبت المطلوب و ما ذكره عليه السّلام فى تطبيق التقسيم على الخمسة يحتمل وجوها.
أحدها: أن يكون المراد ان الأربعة أفعال مخصوصة إما لسانية أو أركانية أو جنانية و ان كان فيها تروك أيضا و لها شروط منها النية و الوقت و غيرهما فاذا فاتت خرج وقتها وجب الإتيان بها بعينها خارج الوقت و هو معنى القضاء.
و اما الصوم فهو ترك الأفضل بناء على مذهب من قال به و هو الظاهر فإذا أخل به ثم ادى مثله فى وقت آخر لم يكن قضاء حقيقيا حيث ان الركن الأعظم فيه الوقت الا ترى انه لم يزل مقيدا به و لا يتصور انفكاكه عنه بخلاف الأربعة فإن الصلاة كانت واجبة أولا غير موقته، و هى موسعة أيضا و كذا الزكاة يمكن تقديمها أو تأخيرها على الوجه الشرعى و نحوهما فظهر ان الركن الأعظم فى الصوم الوقت فيكون إطلاق القضاء فيه مجازا و فيه ما لا يخفى.
و ثانيها: أن يكون المراد ان الصوم فى الحقيقة هو احترام أيام هذا الشهر بترك المفطرات فاذا فات و احترم أياما غيرها لم يكن قضاء حقيقة بل هو عوض عما أخل به أو كفارة و عقوبة و لم يلزم وقوع ذلك فى شهر رمضان آخر ليحصل تلافى احترامه بخلاف الأربعة فإن معنى القضاء منها حاصل و هذا قريب من الأول و يفهم كل واحد منهما من قوله أياما غيرها.
و ثالثها: ان يكون المراد بالقضاء الأداء كقوله تعالى فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ- فَإِذا قَضَيْتُمْ مَناسِكَكُمْ و يكون المراد بالأداء معناه الحقيقى أعنى الفعل فى الوقت و بالفوات التأخر عن أول الوقت لا عن جميعه و عليه فالمعنى ان الأربعة إذا تأخرت عن أول أوقاتها الشرعية وجب المبادرة بفعلها و الإتيان بها فلا تسقط عن أحد تمكن من فعلها بخلاف الصوم فإنه يسقط فى مواضع متعددة مع إمكان فعله كالمريض

و المسافر غالبا و الحامل المقرب و المرضع القليلة اللبن و غير ذلك.

و رابعها: ان يكون المراد ان كل واحد من الأربعة لا- بد من قضائه و الإتيان به بعينه و لا يجزى عنه ان يتصدق بدله بصدقة بخلاف الصوم فإنه فى عدة صور تجزى الصدقة عنه كما تقرر فى محله و هذا أحسن الوجوه و على هذا قالوا و فى قوله و جزيت ذلك الذنب بصدقة بمعنى أو، فقد وردت بمعناها فظهر الفرق إذ الأربعة لا بد من قضائها و هو شرط فى التوبة منها.

و أما الصوم فتارة يجب قضاؤه و تارة لا يجب بل تجزى الصدقة عنه كما تقرر شرعا فأشار الى القسم الأول بقوله: أديت مكانها أياما غيرها و الى الثانى بقوله و لا- قضاء عليك فيرتفع التناقض و الحمل على المجاز و لك ان تجمع وجهين فصاعدا فتجعلها وجه الفرق بحسب الإمكان و اللّه أعلم.

فائدة (۴۴) [حديث الاثنى عشر من ولد على (ع)]

فى الكافى أيضا فى باب ما جاء فى الاثنى عشر عن ابى جعفر عليه السّلام قال:

الا-ثنى عشر الامام من آل محمد كلهم محدث من ولد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و من ولد على بن ابى طالب عليهما السّلام فرسول اللّه و على هما الوالدان «۱» و عنه عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله انى و اثنى عشر من ولدى و أنت يا على زرّ الأرض يعنى أوتادها و جبالها بنا أوتد اللّه الأرض أن تميد [تسيخ- خ] بأهلها فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدى ساخت الأرض بأهلها و لم ينظروا «۲».

و عنه عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله من ولدى اثنا عشر نقيبا نجباء محدثون مفهّمون آخرهم القائم بالحق الحديث «۳».

أقول ظاهر هذه الاخبار بل الخبر الأول خاصة يستلزم كون الأئمة ثلاثة عشر و يرده النصوص المتواترة.

و توجيهه بوجوه:

منها: ان يحمل الولادة على الأعم من الحقيقة كما فى الأحد عشر و المجازية كعلىّ عليه السّلام فإنه باعتبار دخوله فى أمة محمد صلى اللّه عليه و آله يجوز ان يطلق عليه انه ولده

---

(۱) الكافى ج ۲ ص ۵۳۱

(۲) الكافى ج ۱ ص ۵۳۴ ح ۱۷.

(۳) الكافى ج ۱ ص ۵۳۴ ح ۱۸.

فقد ورد فى الحديث انه قال يا على أنا و أنت أبوا هذه الأمة فمن عق والديه فعليه لعنة اللّه «۱».

و أوضح من ذلك قوله تعالى النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْوٰاجُهُ أُمَّهٰاتُهُمْ.

و قد نقل ان فى مصحف ابن مسعود و أزواجه أمهاتهم و هو أب لهم «۲».

و روى فى بعض الاخبار ان النبى صلى اللّه عليه و آله أب لأمته و حمل عليه قول لوط عليه السّلام هٰؤُلٰاءِ بَنٰاتِي فيستقيم الحكم بأن الجميع من ولد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و يجمع بين الاية و الخبر السابق بما لا يخفى بل لا منافاة بين كونهما أبوى الأمة و أحدهما أبا الأخر إذ هو من أمته، و يقرء قوله و ولد على بالرفع اى كذلك فهو مبتداء خبره محذوف.

و منها: أن يكون الظرفان بل كل واحد منهما خبر مبتداء محذوف اى بعضهم من ولد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و بعضهم

من ولـد على عليه السّـلام أو يكون الظرف الأول خبر مبتداء محذوف، و الثانى عطفا عليه و تقديره بعضـهم أو أكثرهم فيكونان خبرا واحدا أو خبرين لمبتداء واحد من باب تعدد الخبر بالعطف.
و منها: أن يكون حكما على الأكثر من غير تقدير فيبقى بمنزلة التغليب فى الحكم و له نظائر فى كلام البلغاء كما يطلقون وصف أهل بلد و الحكم عليهم بالخير و الصلاح أو بالشر و الفسق أو بقتل أحد أو نهب بلد أو خروج على امام و نحو ذلك.
و منهـا: ان يكون عاما مخصوصا فإنه ما من عام الا و قـد خص كما اشـتهر عن ابن عباس و غيره و المختص معلوم قطعى صـريح متواتر و على هذا و الذى قبله يكون الظرفان خبرين للمبتدإ المذكور من باب تعدد الخبر أيضا.

---

(۱) أنوار البهية للمحدث القمى ص ۶۳.

(۲) الناقل هو الطبرسى ره فى مجمع البيان عن ابى و ابن مسعود و ابن عباس قال:

و روى ذلك عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه (ع) راجع ج ۸ ص ۳۳۸.

الفوائد الطوسية، ص: ۱۳۸

و منها: أن يكون الإمامة أعم من الحقيقة كما فى الأحد عشر (ع) و المجازية كما فى فاطمة عليها السّلام فإنها لكونها معصومة و قولها حجة و طاعتها مفروضة جاز إطلاق الإمام عليها مجازا و استعمال اللفظ فى الحقيقة و المجاز جائز كما تقرر فى الأصول و العربيـة و امامـة على عليه السّـلام معلومـة من أدلـة أخر كثيرة و نصوص متواترة بل متجاوزة حد التواتر اللفظى و المعنوى كنص الغدير و غيره و هذا الوجه اعنى دخول فاطمة عليها السّلام يتعين فى الثانى و الثالث من غير احتياج الى المجاز فإنه لا محذور فى دخولها فيهما و شمول الأحكام المذكورة فيهما لها و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ۱۳۹

فائدة (۴۵) [حديث الصلاة ليلة المعراج]

فى الفقيه قال سأل محمد بن عمران أبا عبد اللّه (ع) فقال لأى علة يجهر فى صلاة الجمعة و صلاة المغرب و صلاة العشاء الآخرة و صلاة الغداة و سائر الصلوات الظهر و العصر لا يجهر فيهما؟
و لأىّ علـة صارت التسبيح فى الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة قال لأن النبى صـلى اللّه عليه و آله لما اسـرى به الى السـماء كان أول صـلاة فرضها اللّه تعالى عليه الظهر يوم الجمعة فأضاف اللّه إليه الملائكة تصلى خلفه و أمر نبيه صلى اللّه عليه و آله ان يجهر بالقراءة ليبين لهم فضلـه ثم فرض اللّه العصـر و لم يضف إليه أحدا من الملائكة و أمره أن يخفى القراءة لأنه لم يكن وراه أحـد ثم فرض عليه المغرب و أضاف إليه الملائكـة فأمره بالإجهار و كذلك العشاء الآخرة فلما كان قرب الفجر نزل ففرض اللّه عز و جل عليه الفجر فأمره بالإجهار ليبين للناس فضـله كما بين للملائكـة فلهـذه العلة يجهر فيها الحديث «۱» أقول: فيه كما ترى اشكال من حيث ان الاسراء كان ليلا كما هو صريح القرآن و نزل قبل الفجر كما هو متفق عليه فى الحديث و النقل.
و حل الاشكال من وجوه:
أولها: ما رواه الكلينى فى باب تاريخ مولد النبى صـلى اللّه عليه و آله ان أبا بصير سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام كم عرج برسو اللّه صلى اللّه عليه و آله فقال مرتين الحديث «۲».

---

(۱) الفقيه ج ۱ ص ۳۰۹ ط الغفارى

(٢) الكافى ج ١ ص ۴۴٣ ح ١٣.

و رواه الصدوق أيضا فى كتاب المجالس.

و روى فى بعض الاخبار انه عرج به مائة و عشرين مرة كما فى الخصال «١» و بصائر الدرجات و غيرهما فيجوز كون الإسراء فى إحدى المرات أو المرتين ليلا و فى الأخرى نهارا أو مستمرا الى النهار و هذا قريب.

و ما روى من ان الصلوات صارت واجبة وقت الأسرى يمكن حمله على النهارى و يمكن توجيهه بوجوبها إجمالا فى أحدهما و تفصيلا فى الأخر.

و ثانيهما: أن يحمل على كون الوجوب حصل و تقرر فى الأسراء الليلى و وقوع الصلاة و كون الصلوات كانت واجبة أولا غير مقيدة بوقت فقد روى ذلک فى بعض الاخبار و إذا وجب خمس صلوات مطلقة غير مقيدة لوقت، فلا قصور فى إيقاعها ليلا فى السماء أو أكثرها و تكون متميزة بالأولى و الثانية إلخ و لا ينافى ذلک الإضافة إلى الظهر و غيره أو تسميتها بها لوجوه.

أحدها: كون التسمية غير ملاحظ فيها معنى الوقت بل هى ألفاظ مشتركة و ثانيها: أن يكون معنى الوقت فيها ملاحظا لآية سيصير وقتها لها.

و ثالثها: ان نقول التسمية فى كلام الصادق عليه السّلام و ذلک بعد التوقيت فلا محذور و ثالثها: أن نقول لعلها كانت مطلقة و كان التوقيت ثالثا على وجه الندب فحسن أن تضاف الى الوقت و جاز أن تقع فى غيره و ترک المندوب ذلک الوقت لحصول مرجح آخر أفضل منه.

و رابعها: ان نقول لعله كان التوقيت كما ذكر فى الحديث ثم نسخ بالنص فى الكتاب و السنة و الإضافة ح باعتبار الحكم الناسخ لا المنسوخ كما مر فى بعض الوجوه.

و خامسها: انه قد تقرر ان الليل هو مدة كون الظل الأرض فوقها بالنسبة إلى

---

(١) الخصال ص ۵۶۶ و أورده العلامة المجلسى ره أيضا فى البحار عن العيون و الخصال ج ١٨ ص ٣٨٧.

الربع المسكون بل الى كل مكان باعتباره كذلک و معلوم ان الشمس أكبر جرما من الأرض بكثير حتى انهم قرروا و برهنوا على ان الشمس مقدار الأرض مأة و ستة و ستين مرة و ربع مرة و ثمن مرة و يلزم من ذلک كون المضىء من الأرض أكثر من نصفها دائما كما هو شأن كل كرة استضاءت من كرة أكبر منها كما فى الشمس و القمر و غير ذلک و اللازم من ذلک كون ظل الأرض مخروطا مستدقا تدريجا مثل شكل الصنوبرة واقعا فى خلاف جهة الشمس دائما متحركا بحركتها و ينتهى فى ما بين الأفلاک كما هو مقرر أيضا.

فليس للأرض ظل عند السماء السابعة قطعا فضلا عما فوقها و الزوال هو وقت وقوع الشمس على دائرة نصف النهار و ميلها عنها يسيرا الى طرف المغرب و هو مختلف باختلاف الأماكن فلعل صلاته (ص) كانت فى مكان تكون الشمس واقعة على تلک الدائرة اعنى دائرة سمت الرأس و بالنسبة إليه (ص) هناک و هو يجامع كون ذلک فى الليل بالنسبة الى أهل مكة قطعا و على هذا فيحمل قرب الفجر على ما هو بالنسبة إليهم كما هو ظاهره فتدبر.

و اما ما اشتهر بين أهل الهيئة من امتناع الخرق و الالتئام فى الأفلاک فإن الأدلة العقلية لم تقم على ذلک و النقلية منافية له و معلوم انه ليس بممتنع لذاته و أدلة الاسراء و غيرها يدل على بطلانه و عموم القدرة الإلهية يدل على الإمكان و النقل المتواتر

على الوقوع و ما يدعيه بعض المنجمين و الحكماء من الأفلاك و الكواكب تؤثر فى كل شىء و لا يؤثر فيها شىء فهو باطل بالضرورة عند أهل الشرع و لم يثبت له دليل معقول و لا ريب فى ان اعتقاد ذلك يوجب الكفر و ينافى الإسلام و يستلزم من المفاسد الدينية ما لا يعد و لا يحصى كبطلان الاسراء و سقوط التكليف و غير ذلك و اللّه اعلم.

فائدة (۴۶) [شرح خطبة لأمير المؤمنين (ع)]

فى شرح خطبة لأمير المؤمنين (ع) التمسه منى بعض الرؤساء على وجه الاختصار يتحقق بعض لغتها و بيان نبذة من نكتها.

روى الصدوق فى المجالس «۱» بإسناده عن الصادق عن آبائه (ع) قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام و اللّه ما دنياكم عندى.

إضافتها إليهم للتشنيع عليهم بحبها و كسبها [و كسبهم- خ] حتى كأنها مقصورة عليهم فحسنت إضافتها إليهم و الغرض التزهيد فيها و إظهار ما هو ظاهر من تركه لها حتى لا يمكن إضافتها إليه ليقتدى به فى ذلك.

الا كسفر:- أى كقوم مسافرين و هو من قصر الموصوف على الصفة قصرا إضافيا أو للمبالغة و هو من قصر القلب باعتبار ان حال المخاطبين فى حب الدنيا و الاقتصار عليها يقتضى اعتقادهم دوامها فلذلك اثبت فناؤها بطريق القصر مع التوكيد و ان لم يكونوا منكرين فجعلهم كالمنكرين لما لاح عليهم من أمارات الإنكار.

على منهل:- و هو اما مصدر بمعنى أول الشرب كالنهل محركة أو بمعنى المشرب اى الموضع الذى فيه الشرب أو المنزل الذى بالمفازة ذكر ذلك صاحب القاموس و على الأولين هو إشارة إلى سرعة فناء الدنيا حال كون أهلها مغمورين فى لذاتها و على الرابع الى كون صاحبها على خطر عظيم و خوف و يقين بانقضائها حلو:- من الحلول ضد الارتحال لمقابلته به.

---

(۱) ۶۲۰ ط الإسلامية

إذ صاح بهم سائقهم فارتحلوا:

الإتيان بإذا الفجائية مع الفاء، و ذكر الصياح، و السائق للمبالغة فى سرعة الارتحال بغتة و عدم التمكن من الإقامة و ان أرادوها و يؤيد المعنيين الأولين و لا ينافى مناسبة الأخير لدلالته على زيادة أسباب السرعة.

و لا لذاتها فى عينى-: اما ان يراد باللذات ما يحصل منه كالمآكل و الملابس و المناكح و نحوها أو يراد بالعين عين القلب و الا فهى أمور معنوية غير محسوسة بالعين الباصرة أو يكون الكلام على طريق التمثيل.

الا كحميم-: و هو الماء الحار و الماء البارد أيضا فهو من أسماء الأضداد.

أشربه غساقا-: بالتخفيف كسحاب أو بالتشديد كشداد و هو البارد المنتن و من هنا يظهر انه يتعين ارادة البارد من الحميم و هذا الحصر كالأول.

أو علقم-: و هو الحنظل و كل شىء مرّ و أشد الماء مرارة.

أتجرعه-: اى ابتلعه بتكلف و مشقة.

زعاقا-: اى مرا و هو حال من ضمير المفعول.

و سم أفعى-: و هو مثلث السين المهملة هذا القاتل المعروف و الأفعى الحية الخبيثة تكون أسماء وصفة.

أو أسقاه دهاقا-: يقال و هو الكأس ملأه و دهق الماء أفرغه إفراغا شديدا فهو من أسماء الأضداد أيضا و كلاهما متجه.

و قلادة من نار أوهقها خناقا-: الوهق محركة و يسكن الحبل فى الشوطه يرمى فيها و تؤخذ به الدابة أو الإنسان وهقه كوحده حبسه و الظاهر ان أصله أوهق بها بالبناء للمجهول فحذف الحرف و عدى الفعل بنفسه و الخناق ككتاب: الحبل يخنق به.

فقد ظهر انه حصر لذات الدنيا فى أربعة أقسام كل واحد منها تنفر منه الطباع إذ المقصود التنفير و التزهيد و لعل وجه الحصر أنها اما أن تكون مستلزمة للمشقة

الشديدة أو قاتله و الأول اما متناه فى المشقة أو دونه و الثانى اما ظاهر و اما خفى هذا على تقدير كون الواو بمعنى أو كما هو وارد كثيرا فى مثل هذا المقام و الا فيكون حصر اللذات فى مشابهة مجموع الأربعة و لعل الترقى من الأدنى إلى الا على للدلالة على ان بعضها ينجر الى ما هو أعظم منه.

و لقد رقعت مدرعتى هذه حتى استحييت من راقعها-: شرع عليه السّلام فى وصف حاله ليقتدى به من تأخر عنه و ان كانت ظاهرة لمن كان فى زمانه ليعلم ان من أمر بشىء ينبغى أن يبدأ بنفسه فيأمرها و المدرعة: كمكنسة ثوب غليظ كالدراعة و رقع الثوب إصلاحه بالرقعة و هى خرقة تخاط على الموضع التالف [التأليف- خ] و لعل وجه الاستحياء خوفه من أن ينسبه راقعها الى البخل و الدناءة و الخسة و قصر الهمة و ذلك لبعد طباع أهل الدنيا عن معرفة خستها و غلبة حبها عليهم و ما أحسن قول مهيار قنعت منها بما بل الصدى كبرا «۱» فى همتى ظن قوم انه صغر.

و قال لى اقذف بها قذف الأتن لا ترتضيها لبرادعها. [ليرقعها خ م] القذف الرمى يقال: قذف بالحجارة أى رمى بها و الأتن الحمير جمع اتان أنثى الحمر و البرادع جمع بردعة بالدال المهملة و المعجمة معا و هى الحلس يلقى تحت الرحل و الحلس الكساء الذى على ظهر الدابة يعنى ان الراقع قال له ارم بهذه المدرعة كما ترمى بها الحمير التى لا ترتضيها مطروحة على ظهورها تحت رحالها فكيف ترضى بلبسها الأكابر الأجلاء من بنى آدم مثلك هذا على تقدير كون الجملة الفعلية صفة المعرف بلام الجنس.

نحو و لقد أمر على اللئيم يسبنى.

و احتمال الاستئنافية أيضا متوجه بيانا لسبب القذف.

فقلت له اعزب عنى. العزوب: الذهاب و الغيبة.

عند الصباح يحمد القوم السرى: يعنى السير بالليل.

---

(۱) قنعت منها حويل الصدى

و تنجلى عنهم عيابات «۱» الكرى. أى تنكشف عنهم حجب النوم و غواشيه التى كانت تغشاهم و هو قريب من قوله عليه السّلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا، فكان للعبادة فى الدنيا سير بالليل و ما يعرض للناس فيها من الفترات و الميل الى الكسل بمنزلة النعاس و النوم فاذا جاء النهار ظهرت نتيجة السفر و زالت عوارض السهر و تبين فضل المجاهدين و خيبة الراقدين أو المراد بالليل و النوم ما يعرض فى الدنيا من الشبهات فى الدين و الشكوك المعارضة لليقين و بالصباح انكشاف جميع ذلك فى القيمة.

و لو شئت لتسربلت: أى تقمصت أو تدرعت أو لبست.

بالعبقرى و هى نسبة الى قرية ثيابها فى غاية الحسن، و العبقرى أيضا الكامل من كل شىء و ضرب من البسط و عبقر اسم امرأة.

المنقوش من ديباجكم: الديباج معروف و هو فارسى معرب و المعنى انى قنعت و زهدت فى دنياكم لا- عن عجز بل مع غاية القدرة و لو أردت للبست أفخر الملابس بحسب اعتقادكم بناء على الظاهر كما فى خبر الصناديق الأربعة فى كتاب إكمال الدين و إتمام النعمة و فيه موعظة بليغة.

و لا كلت لباب هذا البر بصدور دجاجكم. اللباب الخالص من كل شىء و من الجوز و نحوه قلبه، و البر بالضم الحنطة و المعنى ظاهر.

و قد روى انه عليه السّلام ما أكل خبز البر و لا شبع من خبز الشعير «٢».

و يروى عنه أيضا أنه سئل أنت أفضل أم أبوك آدم فقال ان آدم نهاه اللّه عن الشجرة فأكل منها و أحلها لى فتركتها «٣».

---

(١) علالات- خ م. عنايات خ ل

(٢) حلية الأبرار للبحرانى ص ٣٥٢- ٣٥٧.

(٣) منهاج الحق و اليقين فى تفضيل أمير المؤمنين (ع) على سائر الأنبياء و المرسلين تأليف ولى اللّه بن نعمة اللّه الحسينى الرضوى المخطوط فى مكتبة صديقى العلامة اللاجوردى ص ٤٨ وفقنا اللّه لطبعه و نشره و مؤلفه كان معاصرا لوالد الشيخ البهائى العاملى ره كما يظهر من كتاب كنز المطالب الذى ألفه سنة ٩٨١ و هو صاحب مجمع البحرين فى فضائل السبطين و قد جمع فيه الأدلة و البراهين على تفضيله من كتب الفريقين راجع الذريعة ج ٢٣ ص ١٦٠

و لشربت ماء الزلال برقيق زجاجكم. الزلال كغراب سريع المرّ فى الحلق و البارد و العذب الصافى السهل السلس، و الزجاج معروف مثلث الزاى و صانعه الزجاج و بائعه الزجاجى و قد ذكر الملابس و المآكل و المشارب لأنها أعم الشهوات و اللذات المقصودة للعقلاء فى الجملة و ترك المناكح إذ لم يكن تاركا لها و لان الشرع ورد بالترغيب فى المباح منها لبقاء النسل و تكثير الأمة و دفع الشهوة الداعية إلى الحرام و غير ذلك من المصالح المهمة فكان التزهيد فيها منافيا للحكمة و لكنى أصدق اللّه جلت عظمته حيث يقول مَنْ كانَ يُرِيدُ الْحَياةَ الدُّنْيا وَ زِينَتَها نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمالَهُمْ فِيها وَ هُمْ فِيها لا يُبْخَسُونَ أُولئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ «١».

فيه تعريض بالمخاطبين حيث يريدون الدنيا و الآخرة و اشارة إلى انهما لا يجتمعان على وجه الكمال بل لا بد من دخول نقص فى إحديهما أو فيهما و هذا و أمثاله ذم الدنيا المحرمة أو لما زاد عن أقل الكفاية مطلقا و لعله يفهم من لفظ الزينة هنا فان ما لا يزيد عليه من الحلال مأمور بطلبه بل تحصيله واجب فهو من العبادات و بهذا الاعتبار يجمع بين ما ورد من الاخبار من النهى و الأمر و الذم و المدح أو يقال ان مطلق الدنيا المباحة إنما أمر بطلبها و رغب فى تحصيلها كما فى كتاب التجارة و غيره لتكون وسيلة إلى تحصيل الثواب و فعل الخير و معونة على العبادة و العلم و بهذا الاعتبار هى من قسم الآخرة كما ورد التصريح به و يحمل الذم على ما كان المراد منه مجرد الجمع و التلذذ و التنعم و نحو ذلك من الأغراض الفاسدة.

فكيف أستطيع الصبر على نار لو قذفت بشررة. و هى ما يتطاير من النار.

---

(١) هود- ١١

إلى الأرض لا حرقت نبتها.

اى كله فإن إضافة المصدر تفيد العموم حيث لا عهد نحو أكل زيد و ضرب عمرو فإنه يصح الاستثناء من مثله و هو دليل العموم و الحكم بذلك مع كون الذى يطير من النار فى غاية القلة و الصغر نهاية الترهيب و التحذير.

و لو اعتصمت: اى امتنعت و تمسكت.

نفس بقلة: بالضم أعلى الرأس و السنام و الجبل أو كل شيء.

لا نضجها: أى طبخها حتى أدركت و تلاشت اجزاؤها.

و هج النار: أى توقدها و اضطرامها.

فى قلتها: الضمير راجع الى النفس و فى الإضافة إشارة إلى شدة الاعتصام و مزيد الاختصاص.

و أيما خير لعلى أن يكون عند ذى العرش مقربا أو يكون فى لظى: أى فى جهنم.

خسيئا: أى مطرودا.

مبعدا مسخوطا: مغضوبا عليه. بجرمه: اى بذنبه.

مكذبا: لو أنكر و اعتذر و هذا على سبيل الفرض و التقدير فى الثانى فإن الأول محقق و الشيء يقاس بضده أو من تعليق المحال على المحال.

و اللّه لأن أبيت على حسك السعدان: و هو نبت له شوك و الحسك شوك.

مرقدا: اى مكرها على الرقاد.

و تحتى اطمار على سفاها: الاطمار جمع طمر بالكسر الثوب الخلق أو الكساء البالى و السفا بالسين المهملة قالوا التراب و كل شجر له شوك و لا يخفى حسن موضع الإضافة هنا.

ممددا: حال كمرقدا.

أو أجر فى الأغلال: جمع غل و هو ما يوضع فى اليدين و العنق للأسير و نحوه

الفوائد الطوسية، ص: ١٤٨

مصفدا: أى مشدودا موثقا و الأصفاد القيود و المراد اجتماع الأمور الثلاثة و استيعابها لحالاته و لا يخفى انها بالنسبة إلى مثله فى شرف النفس و علو الهمة و إباء الضيم من أعظم البلايا و أشد الشدائد.

أحب اليّ ان القى فى القيمة محمدا صلى اللّه عليه و آله خائنا فى ذى يتمة: و هى بالضم الانفراد و فقدان الأب و من البهائم فقدان الام و قد جاءت بمعنى الهم و كل منها هنا متجه و الثانى أقرب.

أظلمه بفلسة متعمدا: تخصيص اليتم و التنصيص على النعمة لزيادة التقبيح و الذم لعاقبة حب الدنيا و هو انه ينجر الى مثل هذه الكبائر و ذكر الفلس مناسبة للمقام و ارادة للمبالغة فى التحرز من الظلم، و تقرير لأنه من أعظم الذنوب أو إشارة إلى أنه أدنى ما يستلزمه ما تقدم و الحكم بالتفصيل فى المحبة هنا كقوله تعالى حكاية عن يوسف رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمّٰا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ «١» و معلوم أنهما عليهما السّلام لا يحبان شيئا من الأمور المذكورة إلا باعتبار أن العاقل يختار ادنى الشرين على أعظمها محبة أحد الشرين لا لذاته بل لكونه مصرفا عما هو أعظم منه.

و لم أظلم اليتيم و غير اليتيم: استفهام إنكارى للإبطال و نفى ما بعده كقوله تعالى:

أَ فَأَصْفٰاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ أى و لأى شيء أظلم الناس.

لنفس يسرع الى البلى قفولها: اى رجوعها أو سفرها الذى يتعقبه الرجوع كما يسمى الجماعة المبتدئة فى السفر قافلة تقاولا بالرجوع.

و یمتـد فی إطباق الثری حلولها: ای یطول بین التراب یعنی فی القبر إقامتها و ان عاشت رویـدا: ای مهملهٔ قلیلهٔ و هو تصـغیر رود بالضم.
فبـذی العرش نزولها: یعنی لزهده النفس التی هذا وصـفها من سـرعهٔ ذهابها و قصـر عمر صاحبها و طول زمان موته و کون آخر أمره العود الی دار الجوا لیس لها قابلیهٔ لتحمل ظلم الناس لأجلها.

---

(۱) سورهٔ یوسف ۲۳

الفوائد الطوسیهٔ، ص: ۱۴۹

معاشر شیعتی احذروا فقد عضتکم الدنیا بأنیابها: خص شیعته المضافین الی نفسه لزیادهٔ الاعتناء بشأنهم و صلاح حالهم و کونهم المتـأهبین للامتثـال المنتفعین بصالـح الاقوال و الأعمال و حـذرهم من الـدنیا و الغفلـهٔ فیها و عرفهم انها تمکنت منهم و عضـتهم بأنیابهـا فأشـرفت علی اتلافهم و إهلاکهم و قـد شـبه الـدنیا بالحیـهٔ و اثبت لها الأنیاب و العض علی سبیل الاسـتعارهٔ بالکنایـهٔ و التخییلیهٔ و الترشیحیهٔ.
تختطف منکم نفسا بعد نفس کدأبها: الخطف و الاختطاف الاستلاب أی الأخذ بسرعهٔ والد أب الشأن و العادهٔ و الجد و المعنی کما هی عادتها مع غیرکم من قبلکم و فی منزلکم أو مطلقا.
و هذه مطایا الرحیل قد أنیخت لرکابها: کنایهٔ عن قرب المعرف و سرعهٔ الانتقال من الدنیا الی الآخرهٔ.
ألا ان الحـدیث ذو شـجون: أی فنون و أغراض و شـعب یعنی له محامل و معان شتی و فیه مطالب مختلفـهٔ و کثیرا ما یراد به غیر الظاهر و قد یراد به الظاهر و غیره.
فلا یقولن قائلکم ان کلام علی متناقض: حیث ان کثیرا من کلامه فی ذم الدنیا و بعضه فی مدحها کخطبهٔ المشهورهٔ و غیر ذلک من کلامه المتعلق بالمواعظ و ردع النـاس عن الإفـراط و لتفریط فی کل شـیء و احتجاجه علی جماعـهٔ ترکوا الـدنیا بالکلیـهٔ و نهیهم عن ذلک و نحو کلامه فی المکروهات و المستحبات.
فقد رویت عنه أحادیث فی مثل ذلک تارهٔ بالأمر و تارهٔ بالنهی و أخری بالتخییر و مرّهٔ بالترغیب و مرهٔ بإذن فی الترک بحسب ما یقتضـیه الحـال من تقریر الشـریعهٔ و ردع النـاس عن الإفـراط و التفریـط و کـذا ورد عن أبنائه (ع) بل أکثر کلامهم الـذی ظاهره الاختلاف مخصوص بنحو ذلک لا یکاد یخرج عنه الا الی التقیهٔ کما یظهر بالتتبع.
لان الکلام عارض: یقال عرض الشـیء بـدأ و ظهر، ای انه یأتی من المتکلم بحسب ما یبدو له من حال المخاطب و من المطالب و الأغراض من المدح و الذم

الفوائد الطوسیهٔ، ص: ۱۵۰

و الترغیب و الترهیب و غیر ذلک.
و لقد بلغنی ان رجلا من قطان المدائن: أی سـکانها و المقیمین بها و هی بلاد قرب بغداد و تسـمی مدائن کسـری سمیت مدائن لکبرها.
تبع بعد الحنیفیهٔ: ای الملهٔ المستقیمهٔ یعنی الإسلام.
علوجه: ای رفقائه و خلطاؤه من کفار العجم و الظاهر ان المراد انه ارتد عن الإسـلام حبا للدنیا و الشهوات لما یأتی من استحقاقه حد المرتد و انه اشتغل بالدنیا عن الدّین بالکلیهٔ أو صرف جمیع ماله فی الشهوات لما یأتی من استحقاقه حدّ المرتد أو انه اشتغل بالـدنیا عن الـدین بالکلیـهٔ أو صـرف جمیع ما له فی الشـهوات فمنع الحقوق و الزکوات لقوله فیما یأتی فما واساهم و کل ذلک

موجب للارتداد على وجه أو متابعة الكفار فى طرائقهم.
و لبس من نالة دهقانه: بالكسر و الضم القوى على التصرف و التاجر و رئيس الإقليم فارسى معرب، و زعيم فلاحى العجم و المناسب هنا كون المراد به التاجر و غيره ممكن أيضا فيكون المراد ان ملبوسه غصب.
منسوجة و تضمخ: اى تلطخ بالطيب و دهن جسده به حتى كأنه يقطر منه.
بمسك هذه النوافج: جمع نافجة و هى وعاء المسك فارسى معرب.
صباحه و تبخر بعود الهند رواحة: أى آخر النهار.
و حوله يحان: و هو نبت معروف.
حديقة: و هى الروضة ذات الشجر و البستان من النخل و الشجر أو كل ما أحاط به البناء و القطعة من النخل.
يشم تفاحة و قد مد له مفروشات الروم على سريرة «۱».
تعسا له: دعا عليه بالتعس و هو الهلاك و العثار و السقوط و الشر و البعد و الانحطاط.

---

(۱) على سرره: خ م.

بعد ما ناهز: اى قارب السبعين من عمره و حوله شيخ يدب على أرضه أى يمشى على هنيئة مشيا ضعيفا.
من هرمة: و هو أقصى الكبر.
و ذو يتمه: اى الانفراد أو فقدان الأب أى يتيم.
تضور اى يتضرر و يتلوى من ألم الجوع.
من ضره و من قرمه: محركة اى شهوة اللحم و كثر استعماله أيضا حتى فى الشوق الى الحبيب.
فما و أساهم: أى فما أنالهم و لا أعطاهم من ماله شيئا و ضمير الجمع باعتبار ان المراد بالشيخ و اليتيم غير معين فيصدق كل منهما على أفراد متعددة أو إطلاق للجمع على اثنين مجازا على الأصح.
بفاضلات من علقمة: اى مأكله الردى العاقبة السريع الفنا و قد مرّ تفسير العلقم و هو هنا مجازا كما قلنا.
لئن امكننى اللّه منه لأخضمنه: الخضم الأكل بأقصى الأضراس أو ملؤ الفم بالمأكول أو خاص بالشىء الرطب كالقثاء.
خضم البر بالضم: الحنطة.
و لا فيمن عليه حد المرتد: لاتباعه الكفار كما مر أو لاستحلال تركه الضروريات من الواجبات.
و لأضربنه الثمانين بعد حدّ: لعله على وجه حدّ التعزير بما اقتضاه نظره عليه السّلام أو لعلمه بإتيانه بموجب الحد و التعزير و يكونان مقدمين على القتل كما تقرر.
و لأسدّن من جهله كل مسد: بإقامة الحجة و البرهان أو حبسه أو قتله.
تعسا له: دعا عليه و قد مر تفسيره.
أ فلا شعر أ فلا صوف أ فلا وبر أ فلا رغيف قفار: اى غير مأدوم.
الليل إفطار مقدم: اى يقدمه ذخيرة لآخرته.
أ فلا عبرة: أى دمعة.

على خد فى ظلمة ليل تنحدر: أى تتساقط بسرعة.
و لو كان مؤمنا لاتسقت: اى انتظمت و تمت له الحجة إذ ضيع ما لا يملك: أى أنفق ما لا يجوز له إنفاقه شرعا أو غصب أموال الناس و أنفقها و أتلفها.
و اللّه لقد رأيت عقيلا أخى و قد أملق: اى افتقر.
حتى استماحنى: أى سألنى أن أعطيه.
من بركم هذا صاعا و عاودنى فى عشر وسق: و هو ستة أصواع- و فى رواية أخرى فى صاع.
من شعيركم يطمعه جياعه.
و يكاد يلوى: اى يطوى كما فى نسخة أخرى.
ثالث أيامه خامصا: اى جائعا.
ما استطاعة أى يقدر قدرته من الاستماحة و المعاودة أو من الجوع.
و رأيت أطفاله شعث الألوان: اى قد تغيرت وجوههم و اغبرت من ضرهم كأنما اشمأزت وجوههم: اى انقبضت و اقشعرت.
من قرّهم: بضم القاف أى من بردهم.
فلما عاودنى فى قوله، و كرره أصغيت اليه سمعى: اى ملت اليه بأذنى.
فغرة: من الغرور و لعل وجه الإصغاء الثانى رجاء الانزجار اختبارا منه.
و ظننى أوبغ دينى: بالباء الموحدة و الغين المعجمة يقال: و بغه كوعده عابه أو طعن عليه و الوبغ محركة داء يأخذ الإبل فيرى فساده فى أو بارها و يقال وثغ رأسه بالثاء المثلثة اى شدخه و النسخ هنا مختلفة.
فاتبع ما سره فأحميت له حديدة كير: و هو مزق ينفخ فيه الحداد.
لينزجر: أى ليمتنع.
إذ لا يستطيع منها دنوا و لا يصطبر.
الفوائد الطوسية، ص: ۱۵۳
فضج: اى صاح و جزع.
من ألمه: لعل المراد به ألم الخوف من الإحراق إذ لم يعلم أنه أحرقه بالفعل بل ورد أنه أدناها من جسمه و كأنه خوفه تخويفا فظن انه يريد إحراقه و يمكن ان يكون أوصلها إلى جسمه فالالم ألم الإحراق و وجهه انه لم يكن ازالة المنكر الا بذلك و لا ريب انه لم يقدر فى ذلك الوقت على إيصاله ما طلب على وجه شرعى.
ضجيج ذى الم يأن: اى يتأوه.
من سقمه و كاد يسبنى سفها من كظمه: يقال كظم الغيظ اى رده و حبسه و يقال رجل كظم و مكظوم أى مكروب و الثانى أقرب و أنسب لتعليل قرب السبب و الأول لتعليل عدمه و تركه المفهوم من المقاربة و لحرقة فى لظى: أى جهنم أضنى له: يقال ضنى اى مرض مرضا مخامرا كلما ظن برءه نكس و أضناه المرض.
من عدمه: و هو ضد الوجود فقلت له ثكلتك الثواكل: الثكل فقدان الحبيب أو الولد و امراة ثاكل فقدت ولدها يا عقيل أ تأنّ من حديدة أحماها إنسانها لدعبه: أى لمزاحه و لعبة و فهم من هذا انه لم يرد إحراقه فضلا عن أن يكون فعله.
و تجرنى الى نار سجرها: اى أحماها.
جبارها لغضبه أتان من الأذى: أى أذى حرارة النار فاللام للعهد.

و لا أئن من لظى و اللّه لو سقطت المكافاة عن الأمم و تركت فى مضاجعها اى مراقدها يعنى القبور.
بأليات فى الرمم: جمع رمة بالكسرة و هى العظام البالية أى فى جملة الرمم أو فى رمم القبور.
الفوائد الطوسية، ص: ۱۵۴
لاستحييت من مقت رقيب: أى بعض مراقب.
يكشف فاضحات من الأوزار تنسخ: اى تكتب فى الصحائف وقتا بعد وقت فصبرا على دنيا تمر بلأوائها: أى بشدتها.
كليلة بأحلامها: و هى ما يرى فى النوم تسلخ: اى تمضى يعنى ان أحوال الدنيا مع انها كلها أو أكثرها شدة تنقضى كما تنقضى ليلة بأحلامها.
كم بين نفس بين خيامها ناعمة: اى متنعمة فى خفض و دعة.
و بين أثيم: أى صاحب اثم و ذنب عظيم.
فى جحيم يصطرخ: اى يصيح صياحا شديدا.
فلا تعجب من هذا و أعجب بلا صنع منا: و فى نسخة بلا منع منا يقال: هو صنعى و صنيعى اى اصطنعته و رتبته و خرجته و الصنع التكلف فى حسن السمت و التزين و المصانعة الرشوة و المداراة و المداهنة و الصنع بالضم فعل المعروف و بالفتح و الضم مطلق العمل و يمكن توجيه العبارة بكل واحد من هذه المعانى و أكثرها و المنع معروف.
و كان مراده عليه السّلام بلا منع منا من عوض الهدية يعنى الباعث على عدم القبول ليس ارادة المنع من العوض أو بلا منع منا من القبول أى ليس تركه اقتراحا لمجرد المنع أو بلا منع من الإهداء أو من التعجب يعنى انه رخص للسامع فى بلوغ غاية التعجب.
من طارق طرقنا: أى أتانا ليلا أو مطلقا.
بملفوفات زملها فى انائها: التزميل الإخفاء و اللف فى الثوب و تزمل تلفف و الإناء: الوعاء و المراد نوع من الحلواء الجيدة.
و معجونة بسطها فى وعائها فقلت له أصدقه أم نذر أم زكاة و كل ذلک محرم علينا أهل البيت:
لعل هذا الحكم مختص بهم لا عام فى جميع بنى هاشم و الا فالحكم فيهم مخصوص ببعض الأقسام و يمكن إرادة الصدقة الواجبة التى هى الزكاة و ذكرهما
الفوائد الطوسية، ص: ۱۵۵
للمغايرة اللفظية أو فى اعتقاد المخاطب و ربما يفهم من قوله لإذا أو ذاک انهما قسمان لا غير.
و يحتمل كون التحريم بمعنى انهم حرموه على أنفسهم اى حرموها إياه فالتحريم مجاز بمعنى الحرمان و انما فعلوا ذلک زهدا و دفعا لتهمة الطمع و الرشوة و تأديبا للحكام.
و عوضنا منه خمس ذوى القربى: و هو سهم اللّه و سهم الرسول و سهم ذى القربى اعنى نصف الخمس.
فى الكتاب و السنة فقال لى؟ لا ذاک و لا ذاک و لكنه هدية.
فقلت ثكلتک الثواكل: تقدم تفسيره.
أعن دين اللّه تخدعنى: يقال خدعه كمنعه خدعا و بكسر ختله و أراد به المكروه من حيث لا يعلم.
بمعجونه غرقتموها: اى جعلتموها غارقة مغمورة:
بقندكم: و هو عسل قصب السكر إذا جمد.
و خبيصة صفراء: من خبصه يخبصه أى خلطه.

أتيتمونى بها بعصير تمركم: يحتمل ارادة العصير المحرم أو الأعم و ان كان ارادة المحال أقرب فإن الظاهر انه انما تركها لكراهة التلذذ و النعم بالمآكل الطيبة و لما يأتى من ذكر العصيان ربما أشار الى الأول.

أ مختبط أنت: يقال اختبطه الشيطان و تخبطه إذا مسه بأذى.

أم ذو جنة: أى جنون.

أم تهجر: اى تهذى.

أ ليست النفوس عن مثقال حبة من خردل: و هو حب شجر معروف.

مسئولة فما ذا أقول فى معجونة أتزقمها: أى التقمها و ابتلعها و الزقوم طعام أهل النار و لعل فيه اشارة اليه معمولة.

الفوائد الطوسية، ص: ۱۵۶

و اللّه لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها و استرق لى: أى صار ملكا.

قطانها: اى سكانها.

مذعنة: اى مقرة معترفة.

بأملاكها على أن أعصى اللّه فى نملة أسلبها شعيرة فألوكها: اللوك أهون المضغ أو مضغ صلب أو علك الشىء.

ما قبلت و لا أردت، و لدنياكم أهون عندى من ورقة فى فم جرادة تقضمها:

يقال قضمه كسمع أكل بأطراف أسنانه أو أكل يابسا.

و أقذر عندى من عراقة خنزير: العرق اللحم بعظمه فإذا أكل لحمه فعراق أو كلاهما لكليهما و كغراب و غرابة القطعة من المأكل.

يقذف بها أجذمها و أمر على فؤادى من حنظلة يلوكها: تقدم تفسيرها.

ذو سقم فيشمها فكيف اقبل ملفوفات عكمتها: أى شددتها بثوب.

فى طيها و معجونة كأنما عجنت بريق حية أو قيئها: هذا الوصف لزيادة التفسير منها و التقبيح لها و وجهه ما فيها من الاخطار و التبعات و الشبهات المهلكة كالسم القاتل.

اللهم انى نفرت منها نفار المهرة: و هى الأنثى من ولد الفرس و أول ما تنتج من راكبها و فى نسخة من كيها: و هو أبلغ فى شدة النفار.

أريه السها و يرينى القمر: السها كوكب خفى فى بنات نعش الصغرى و هذا مثل لطيف يعنى أريه الآخرة و يرينى الدنيا فالاخرة أمر خفى لاحتياجها الى الفكر و الاستدلال و كونها غايبة لا تدرك بالحس الظاهر، و الدنيا ظاهرة مشاهدة بالعيان لا تحتاج الى برهان. أو المراد انه يرينى الظواهر الواضحة من الواجبات و المحرمات و يدعى ان ملاحظة ذلك كاف واريه الأمور المخفية فى المندوبات و المكروهات و الآداب و الفضائل كترك الدنيا و غير ذلك.

أ أمتنع من وبرة: واحدة الوبر و هو صوف الإبل و الأرانب و نحوها.

من قلوصها: و هى من الإبل الشابة أو الباقية على السير أو أول ما يركب من إناثها

الفوائد الطوسية، ص: ۱۵۷

ساقطة. صفة الوبرة و هو إشارة إلى تحقيرها و عدم الاعتداد بها و عدم المبالاة بمن يأخذها.

و ابتلع إبلا فى مبركها رابطة: اى باركة يعنى انى امتنع من إعطاء صاع واحد لأخى مع شدة احتياجه أو من أكل حلوى أهديت الى مع ميلى إليها طبعا فإن المؤمن حلوى كما ورد فى الخبر أو من لبس ما زاد على المدرعة و أكل ما زاد على خبز الشعير

فكيف أميل إلى الدنيا و أظلم اليتيم و غيره و أتساهل فى دينى.
دبيب العقارب: و هو سريان سمعها و أذاها فى البدن أو مشيها الخفى لتؤذى الإنسان.
من وكرها التقط: الوكر عش الطائر و كان المراد به مكان العقارب توسعا و يظهر من هذا ان لفظ دبيب فعيل بمعنى فاعل اى العقارب التى تدب.
أم قواتل الرقش: من إضافة الصفة إلى الموصوف و الرقش جمع رقشاء و هى الحية المنطقة بسواد و بياض.
فى مبيتى ارتبط فدعونى اكتفى من دنياكم بملحى و قراصى فبتقوى اللّه أرجو خلاصى ما لعلى و نعيم يفنى و لذة تنتجها المعاصى سألقى و شيعتى: أى من شايعنى و تابعنى فى الزهد أو من اعتقد امامتى.
ربنا بعيون ساهرة و بطون خماص: اى خالية و هو من الجوع أو الصوم.
لِيُمَحِّصَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَمْحَقَ الْكافِرِينَ: يقال محص الذهب بالنار خلصه مما يشوبه ذكره صاحب القاموس و كذا ما أوردته من تفسير الألفاظ الغريبة و الظاهر ان مراده انى انا و شيعتى مظلومون فى الدنيا تاركون لها فنحن ممنوعون من بعضها تاركون للباقى بسبب نهى اللّه لنا عنه و ان اللّه مكن أعدائنا من منعنا من بعضها و نهانا عن الباقى ليمحص إلخ مع إمكان التخصيص بكونه تعليلا للترك وحده أو تعليلا لتشديد أمر الدنيا و ما فيها من الأذى لصاحبها و الوبال لطالبها كما يفهم من مواضع فى الخطبة و اللّه اعلم بمقاصد أوليائه.

فائدة (۴۷) [حديث حتى تموت جميع الخلائق إلا الثقلين]

فى باب الدعاء فى أدبار الصلوات من أصول الكافى عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن بعض أصحابه قال: من قال بعد كل صلاة و هو آخذ لحيته بيده اليمنى يا ذا الجلال و الإكرام ارحمنى و أجرنى من النار ثلث مرات و يده اليسرى مرفوعة بطنها الى ما يلى السماء ثم يقول أجرنى من العذاب الأليم ثم يؤخر يده عن لحيته [ثم يرفع يده] و يجعل بطنها مما يلى السماء ثم يقول يا عزيز يا كريم يا رحمان يا رحيم، و يقلب يديه و يجعل بطونهما مما يلى السماء ثم يقول أجرنى من العذاب الأليم ثلث مرات صل على محمد و آل محمد و الملائكة و الروح غفر له و رضى عنه و وصل بالاستغفار له حتى يموت جميع الخلائق إلا الثقلين الجن و الإنس «۱».
أقول: موضع الإشكال الذى فيه قوله الا الثقلين فان ظاهره انه مستثنى من جميع الخلائق الذى هو فاعل يموت و معناه حينئذ فاسد لان موت باقى الخلائق غير متقدم على موت الثقلين و لا على موت بعضهما بل الأمر بالعكس، و أيضا فالاستثناء لا يناسب المقام لو صح التقدم و لا يظهر له معنى يعتد به هذا ما أورده السائل.
و الجواب: ان هنا مقدمة يحتاج إليها و هى ان غفر له و رضى عنه فعلان ماضيان مبنيان للمجهول قطعا، و احتمال كونهما مبنيين للمعلوم و الضمير راجعا الى اللّه

---

(۱) الكافى ج ۲ ص ۵۴۶ ح ۴

سبحانه بعيد جدا على انه غير مذكور الا ببعض أسمائه على وجه الخطاب دون الغيبة و كون مرجع الضمير أحدها «۱» لا يخفى ما فيه من البعد و عدم الربط.

و قوله و وصل فعل ماض و الأقرب فيه كونه مبنيا للمجهول و مرجع الضمير المستتر فيه مرجع ضميرى له و عنه و يحتمل كونه مبنيا للمعلوم و جميع الخلائق فاعلا له و على هذا ينبغى تقدير ضمير فيه اى وصله فهو أنسب بالربط فى مثل هذا الترتيب «التركيب- خ» و على هذا يموت فيه ضمير مستتر راجع الى صاحب الضمائر السابقة و هو مسند الى ذلك الضمير لا الى جميع كما كان على التقدير الأول بحسب الظاهر و الا فلفظ جميع على الأول كان يحتمل فيه ثلاثة أوجه كونه فاعل يموت و الضمير نائب فاعل وصل و كونه فاعل فعل محذوف كأنه قيل من يصله الاستغفار أو من يستغفر له فقيل جميع الخلائق.

كما فى قوله تعالى يُسَبِّحُ لَهُ فِيهٰا بِالْغُدُوِّ وَ الْآصٰالِ رِجٰالٌ على قراءة يسبح مبنيا للمجهول.

و كقول الشاعر: ليبك يزيد ضارع لخصومة.

و كونه فاعل المصدر الذى هو الاستغفار بصحة حلول ان و الفعل محله تقول و وصل بأن يستغفر له جميع الخلائق إذا عرفت هذا فحلّ الاشكال من وجوه أحدها: ان إلا هنا ليست للاستثناء بل هى و صفية بمعنى غير كما فى قوله تعالى لَوْ كٰانَ فِيهِمٰا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا «۲» و تلك يوصف بها و بتاليها جمع منكر أو ما فى حكمه فالأول كالآية.

و الثانى نحو قول الشاعر.

أنيخت فالفت بلدة فوق بلدة قليل بها الأصوات الانعامها

فان تعريف الأصوات تعريف الجنس و هو فى اللفظ معرفة و فى المعنى

---

(۱) أحدهما خ

(۲) الأنبياء- ۲۲.

الفوائد الطوسية، ص: ۱۶۰

كالنكرة و كذا فى كثير من الأحكام و قد تقرر ان ما أضيف إلى شىء من المعارف فحكمه حكم ما أضيف اليه الا ما استثنى و حينئذ فوصف جميع الخلائق بمغايرة الثقلين من حيث العموم و الخصوص و الكلية و الجزئية و المغايرة صادقة بهذا القدر يعنى ان المراد بجميع الخلائق غير الثقلين و ان كان كثيرا ما يطلق عليها خاصة بل المراد منهما الأعم من ذلك.

و يحتمل ان يراد المغايرة الحقيقية يعنى حتى يموت جميع الخلائق الذين هم غير الثقلين من الملائكة و غيرهم و وجهه واضح فان موتهم متأخر عن موتهما أو موت بعضهم متأخر عن موت جميعها و هذا الوجه أقرب.

و ثانيها: كون الا هنا عاطفة بمنزلة الواو و فى التشريك لفظا و معنا كما قاله الأخفش و الفراء، و أبو عبيدة و جعلوا منه قوله تعالى لِئَلّٰا يَكُونَ لِلنّٰاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا «۱».

و قوله تعالى إِنِّى لٰا يَخٰافُ لَدَىَّ الْمُرْسَلُونَ إِلّٰا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ «۲».

ا اى و لا الذين ظلموا و لا من ظلم و لا يخفى ان لهما وجها آخر على تقدير الاستثناء المنقطع.

عاملى، حرّ، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، در يک جلد، المطبعة العلمية، قم - ايران، اول، ۱۴۰۳ ه ق

الفوائد الطوسية؛ ص: ۱۶۰

اما الأول: فإن الذين ظلموا يدعون الحجة مجرى الكلام على دعواهم و اعتقادهم أو يقدر المستثنى منه فيقال و لا يدعيها أحد إلا الذين ظلموا.

و أما الثانى: فأوضح بناء على ما تقرر من عدم وجوب قبول التوبة و عدم ثبوت وجوب التكفير فإنه مثله يخاف من جزاء ظلمه و ان بدل حسنا بعد سوء و اما من لم يبدل، فإنه لا يخاف لغلبة الشقا عليه، ان الخوف إذ فرض كان حسنا بعد سوء.

---

(۱) البقرة- ۱۵۰

(۲) النمل- ۱۱.

الفوائد الطوسية، ص: ۱۶۱

و لا يخفى ان ما ذكروه أقرب من مثل هذه الوجوه و المذكورون ممن يقبل قوله فى اللغة و العربية. و على قولهم يمكن تخريج الحديث بأن يكون الثقلين عطفا على الخلائق من عطف الخاص على العام للاعتناء و الاهتمام كقوله تعالى:

فِيهِمٰا فٰاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمّٰانٌ للتنصيص على دخول الثقلين و ظهور كثرتهم لأكثر الناس.

و ثالثها: أن تكون إلا زائدة كما ذكره الأصمعى و ابن جنى من معانى الا و حملوا عليه.

قول الشاعر:

جراجيح ما تنفك الا مناخة على الخنفساء أو يرمى بها بلدا قفرا

و قول الأخر: أرى الدهر الا منحنونا بأهله. و أوله بعضهم على تقدير صحة الرواية فإن المحفوظ و ما الدهر بأن ارى جواب قسم محذوف و ان حرف النفى أيضا محذوف مثل قوله تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ و هو كما ترى و يمكن تأويل الأول ربما يحتاج الى تطويل و يظهر عند التأمل و على القول بجواز زيادتها يجوز حمل الحديث على البدلية بأن يكون لفظ الثقلين بدلا من الخلائق بدل بعض من كل.

و رابعها: و لعله الأقرب أن يكون جميع الخلائق فاعل وصل أو يصله أو الاستغفار كما مر و الا للاستثناء اى يستغفر له جميع الخلائق إلا الثقلين و وجهه اما غفلة الثقلين فإنهم مشغولون عن هذا الاستغفار باللهو و الشهوات غالبا و اما كونهم لا يعلمون من دعا بهذا الدعاء و لا يعرفونه فيستغفرون له لقلة اطلاعهم بالنسبة إلى الملائكة و نحوهم و اما لأنه يستحق هذا القدر من الاستغفار لا استغفار الجميع بغير استثناء.

و اما الإرادة المبالغة بالنص على الفريق الأكثر فإن الملائكة أكثر المخلوقات

الفوائد الطوسية، ص: ۱۶۲

كما تقرر و ثبت بالنصوص مع انضمام باقى المخلوقات إليهم و ملاحظة طول المدة و استمرارها مع وجود الثقلين و بعد موتهم جميعا و عصمة الملائكة و كون دعائهم مستجابا و الاستغفار دعاء بالمغفرة و انضمام باقى المخلوقات إليهم و أكثرهم خال من الذنوب أو كلهم و كون الثقلين «من» مظنة كثرة الذنوب و عدم اجابة الدعاء و بهذه الوجوه و أمثالها تظهر المبالغة بالنسبة الى ما لو أطلق لفظ المخلوقات خاليا من الاستثناء فإنه غير صريح فى الاستغراق بل ربما يفهم منه ارادة الثقلين و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ۱۶۳

فائدة (۴۸) [فى العمل بظواهر القرآن]

رأيت فى بعض مصنفات المعاصرين استدلالا على جواز العمل فى الأحكام النظرية بظواهر القرآن المحتملة لوجوه متعددة: من النسخ، و لتقييد و التخصيص و التأويل و غير ذلك و ان لم يرد نص فى موافقة مضمونها عنهم عليهم السّلام و لا فى تفسيرها منهم و لما رأيت ذلك خلاف النصوص المتواترة أحببت نقلها و الجواب عنها.

فنقول: عرف المعاصر أولا النص بأنه اللفظ الدال على معنى راجح لا يحتمل النقيض، و عرف الظاهر بأنه اللفظ الدال على أحد محتملاته دلالة راجحة لا ينتفى معها الاحتمال ثم استدل على جواز العمل بالظاهر بوجوه.

الأول: قوله تعالى فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ «۱» و الرد الى اللّه هو الرد الى محكم كتابه كما جاءت به الرواية.

الثانى: قوله تعالى هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ الاية «۲» ذمهم على اتباع المتشابه دون المحكم فلو كان المحكم مثله لم يكن كذلك.

الثالث: قوله تعالى أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها «۳» ذم

(۱) النساء- ۵۹

(۲) آل عمران- ۶

(۳) النساء- ۸۲

على ترك تدبره و لا ريب ان المراد بذلك الحث على العمل بمقتضاه إذ الشيء انما يكون مطلوبا لغايته.

الرابع: قوله تعالى بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ «۱» فالغرض منه وضوح المعنى.

الخامس: قوله تعالى لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ «۲» فاثبت العلماء استنباطا و معلوم انه وراء المسموع منهم (ع).

السادس: أمر بالأخذ به فى الحديث المشهور على الإطلاق خرج منه المتشابه بالإجماع و بقى ما عداه.

السابع: الأمر بعرض الحديث المشكوك فى صحته عليه.

الثامن: التوبيخ على ترك العمل به كما رواه ابن بابويه عن الصادق عليه السّلام فى جواب من قاله له ان لى جيرانا يتغنين و يضربن بالعود فربما دخلت المخرج فأطيل الجلوس استماعا منى لهن فقال له الصادق عليه السّلام باللّه أنت أما سمعت اللّه عز و جل يقول إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا «۳».

التاسع: تعليم الاستدلال به كقول الباقر عليه السّلام لزرارة فى صحيحة المشهورة لمكان الباء و قول ابى عبد اللّه عليه السّلام فى رواية عبد الا على مولى آل سام حيث قال له عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصبعى مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال تعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه قال اللّه تعالى ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه «۴».

العاشر: وقوع الاحتجاج به فى كلام الرواة و أقرهم عليه الأئمة على ذلك

(۱) الشعراء- ۱۹۵

(۲) النساء- ۸۳

(۳) الفقيه ج ۱ ص ۸۰ و الآية فى سورة الإسراء

(۴) راجع الوافى ج ۱ ص ۵۵ باب وضوء من بأعضائه آفة.

مثل قول زرارة و محمد بن مسلم للباقر عليه السّلام انما قال اللّه لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ و لم يقل افعلوا فكيف أوجب ذلك.

الحادى عشر: قول على عليه السّلام فى وصف القرآن ظاهره أنيق و باطنه عميق «۱» و معنى الأنيق الحسن المعجب فالظاهر غير

بعيد من الفهم فيجب التعلق به لعدم المانع الثانى عشر: قوله عليه السّلام الا أن يؤتى عبد فهما فى القرآن و لو لم يكن إلا الترجمة المنقولة منهم فما فائدة ذلك الفهم؟!.
الثالث عشر: ما رواه الكلينى فى الكافى و غيره عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قال للقرآن ظهر و بطن فظاهره حكم و باطنه علم ظاهره أنيق و باطنه عميق له تخوم و على تخومه تخوم «٢».
الرابع عشر: قوله عليه السّلام جعله اللّه ريا لعطش العلماء و ربيعا لقلوب الفقهاء، و محاج لطرق الصلحاء، و شاهدا لمن خاصم به، و حاملا لمن حمله و مطية لمن أعمله و آية لمن توسم، و جنة لمن استسلم و علما لمن وعى، و حديثا لمن روى و حكما لمن قضى «٣».
الخامس عشر: قول فاطمة (ع) فى خطبتها للّه عهد قدمه إليكم و بقية استخلفها عليكم كتاب اللّه بينة بصائره و آى منكشفة سرائره، و برهان متجلية ظواهره «۴».
السادس عشر: ان سد باب الظواهر يقطع الحجج على العامة فيما ابتدعوا من غسل الرجلين فى الوضوء و نحوه.
هذا ما استدل به المعاصر على ذلك ثم اعترض على نفسه بان كثيرا ما يدل الاية على شىء بحسب الظاهر و يفسرها الأئمة عليهم السّلام بأمر غيره.

---

(١) نهج البلاغة ص ۶۶ ط فيض الإسلام.
(٢) الكافى ج ٢ ص ۵۹۹ ح ٢
(٣) نهج البلاغة ط فيض الإسلام خطبة ١٨٩ ص ۶٣٢
(۴) البحار للعلامة المجلسى ره ج ٩٢ ص ١٣ ح ۵

و أجاب بأنه لا محذور فى ذلك إذ إرادة المعنى الظاهرى لا ينافى إرادة المعنى الباطنى.
ثم اعترض أيضا على نفسه بان قال يتطرق القدح الى الاستدلال بالآيات المذكورة بأن يقال انها دالة على وجوب اتباع المحكم و ذم اتباع المتشابه و نحن فى شك من دخول الظاهر فى المحكم لإمكان دعوى الخصم كونه من المتشابه بل ربما صرح بذلك ثم استدل على دخول الظاهر فى المحكم بأمور.
الأول: ما دل على جواز العمل بالظاهر دل على كونه محكما إذ لو كان متشابها لما جاز العمل به.
الثانى: لو لم يكن الظاهر من المحكم لوجب أن يكون من المتشابه و اللازم باطل لان المتشابه المتماثل الذى لا يمتاز عن صاحبه إلا فى يسير من المخالفة كما قالوه فى قوله وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً و الظاهر راجح فلا يشابه المرجوح و اعترض بان الاشتباه لعله من جملة الإرادة خصوصا فى العام فإنه ما من عام الا و قد خص.
و أجاب بأنه يجب الفحص و مع عدم الظفر يترجح انتفاءه و اعترض بان التمسك بالعام مشروط بالقطع لعدم المخصص و عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.
و أجاب بأن اللازم من ذلك تعطيل أكثر الأدلة.
الثالث: بما روى عن الصادق عليه السّلام و قد سئل عن القرآن و الفرقان أ هما شىء واحد فقال: القرآن جملة الكتاب و الفرقان المحكم الواجب العمل به «١» و اعترض بأنه قيد للتخصيص فالذى يجب العمل به بعض المحكم لا الجميع و أجاب بأن اللازم من ذلك تقسيم المحكم الا ما يعمل به و هو باطل قطعا.

الرابع: قول الرضا عليه السّلام من رد متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى الى

---

(۱) البرهان ج ۱ ص ۲۱ ح ۵

صراط مستقيم «۱» و المراد به رد العام الى الخاص كرد المجمل الى المبين لكن ذلك لا يخرجه من الدلالة على بقية العموم و الا فلا فائدة فى الرد.

الخامس: ان الأمر الوارد باتباع المحكم يقتضى كون الظاهر منه لندرة النص بالنسبة إليه.

السادس: لا وجه لجعل الظواهر من الكتاب من المتشابه و من اخبار أهل البيت من المحكم لأنها لو كانت من المحكم كانت منه فى كليهما و ان كانت من المتشابه كانت منه فى كليهما.

و قد ورد عن الرضا عليه السّلام ان فى أخبارنا متشابها كمتشابه القرآن و محكما كمحكم القرآن فردوا متشابهها الى محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا «۲»:

السابع: ان المشهور فى تفسير المحكم وجوه.

الأول: انه ما اتضح معناه و ظهر لكل عارف باللغة.

الثانى. انه ما كان محفوظا من النسخ.

الثالث: ما كان محفوظا من التخصيص.

الرابع: ما كان محفوظا منهما.

الخامس: ما كان متضمنا لترتيب الإفادة اما مع تأويل أو بدونه و الظواهر من المحكم لإيضاح معناها و لأنه لا يعمل بها الا بعد التفحص عن الناسخ و المخصص و ظن عدمهما، ثم اعترض على نفسه بان المحكم هو المضبوط المتيقن و لا شىء من الألفاظ كذلك سوى النص، و عرفه بعضهم بأنه ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا.

و أجاب بأن الواجب فى كلام الشارع حمله على المعانى الشرعية ثم نقل

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۲ باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة

(۲) عيون الاخبار ج ۱ ص ۲۹۰

عنهم عليهم السّلام انهم قالوا: المنسوخات من المتشابهات و المحكمات من الناسخات و قال: هذا شامل للنص فإن أريد به غير المنسوخ فهو شامل للظاهر المحفوظ من النسخ المطابق للحق و اعترض بان رد المحكم الى المتشابه انما يكون بالتأويل و التأويل فيه يختص علمه باللّه أو يختص بالأئمة (ع) على القرائتين بالوقف على الا اللّه.

و أجاب بأن المروى العطف و الحمل قولهم نحن الراسخون على كمال الرسوخ فيه و ان كان مجازا يدل عليه أمرهم بردّ المحكم الى المتشابه ثم نقل عن المانعين انهم احتجوا بالأخبار الواردة بالنهى عن التفسير القرآن إلا بالأثر و أجاب عنها عين محل النزاع إذا التفسير مخصوص ببيان غير الظاهر كالمجمل و المشترك و لا ريب فى افتقار مثله الى النص و الأثر و الاجتراء على القول فيه بغيرهما افتراء على اللّه و قول عليه بغير علم فيكون باطلا بالعقل و النقل انتهى كلام المعاصر و هو ظاهر الضعف.

و الجواب عن الآيات المذكورة من وجوه.

أحدها: ان الاستدلال بها دورى لأنه استدل بالقرآن على العمل بالقرآن و كونه دور واضح و حجية الدليل هنا موقوفة على حجية المدلول و بالعكس.

و ثانيها: انه دورى من وجه آخر و هو انه استدلال بالظاهر على العمل بالظاهر و فساده واضح.

و ثالثها: انه دورى باعتبار آخر و هو ان هذه الظواهر تفيد الظن و الظواهر المستدل عليها كذلك فهو استدلال على الظن بالظن و قد اعترف الأصوليون بأن القرآن ظنى الدلالة قطعى المتن و ان الحديث بالعكس.

و رابعها: ان هذه الظواهر تفيد الظن كما قلناه و كما اعترفوا به لتوقف دلالتها على عدم النسخ و التخصيص و التقييد و التأويل و غير ذلك و النصوص الدالة على النهى عن العمل بالظن من الكتاب و السنة كثيرة و قد خصها الأصوليون

بالأصولين فكيف يجوز لهم الاستدلال بدليل ظنى فى الأصول و هم لا يقولون بجوازه.

و خامسها: انه لا نزاع فى وجوب العمل بالقرآن و انما الكلام فى جواز العمل به من غير نص من الأئمة عليهم السّلام فى تفسيره موافقة ظاهره و نفى النسخ و التقييد و التخصيص و التأويل و نحوه و لا دلالة لهذه الآيات على جواز العمل بالظواهر من غير نص يوافقها من الحديث و من غير ورود تفسيرها عنهم عليهم السّلام بل هى قابلة للتقييد بذلك و النصوص الدالة على اشتراط ما قلناه كثيرة متواترة قد جمعنا منها فى محل آخر ما يزيده على مائة و عشرين «١» حديثا يشتمل على تصريحات و مبالغات و عبارات لا تحتمل التأويل أصلا.

و سادسها: ان الآيات المذكورة محتملة للاحتمالات السابقة و الآتية و غيرها و قد تقررانه إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.

و سابعها: انها معارضة بالاية التى يأتى ذكرها و ما أجبتم به فهو جوابنا هنا و لعل تلك الآيات محكمة و هذه متشابهة أو تلك ناسخة و هذه منسوخة مع انه لا يرد هناك اعتراض بالدور و نحوه لأنه دليل إلزامى لكم بما تعتقدونه مع وجود الأحاديث المتواترة الصريحة فى موافقة مضمونها و ارادة ظاهرها و تلك الأحاديث غير محتملة للتقية بخلاف المذكورة فى الاستدلال.

و ثامنها: ان الاستدلال بهذه الآيات موقوف على ثبوت كونها محكمة غير متشابهة و لا منسوخة و لا مؤولة الى غير ذلك و لا سبيل اليه.

و تاسعها: انه لا دلالة فى شيء من الآيات المذكورة على المطلوب بل هى دالة على نقيضه.

أما الأولى: فإنما تضمنت الأمر بالرد الى اللّه و الرسول معا عند التنازع كما تدل عليه الواو العاطفة و لا دلالة لها على الاكتفاء بالرد إلى أحدهما و ذلك

---

(١) على مائتين و عشرين- خ

مطلوبنا لا مطلوبكم فان كل آية تحتمل وجوها كثيرة من النسخ و غيره و لا بد من التفحص عن ذلك و لا يتم الا بوجود نص صحيح صريح فى معناها عن الرسول أو عن الامام فالآية مطلقة مطابقة لما ندعيه نهاية المطابقة.

و قد تواترت الاخبار عنهم عليهم السّلام بوجوب العمل بالكتاب و السنة و العطف بالواو هنا أيضا يدل على ما قلناه.

ثم ان هذه الآية معارضة على تقديران يراد بها ما قلتم بآيات أوضح منها دلالة و أعظم مبالغة و هى قوله تعالى فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمٰا شَجَرَ بَيْنَهُمْ «١».

و ليس فيها تقييد بوجود آية موافقة لقوله و كذا قوله تعالى وَ مٰا آتٰاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مٰا نَهٰاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا «٢» و قوله تعالى

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ «٣» و قوله تعالى لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ «۴» و قوله تعالى وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ «۵» و قوله تعالى:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي «۶» الى غير ذلك من الآيات التى يؤيدها النصوص المتواترة و الأدلة العقلية الدالة على وجوب الرجوع الى النبى و الامام و حجية قولهما مطلقا فظهران الآية دالة على خلاف مطلوب المعاصر.

و أما الثانية: فهى كذلك أيضا تدل على مطلوبنا لا على مطلوب المستدل لأنها صريحة فى ان فى القرآن محكما و متشابها و ان له تأويلا لا يعلمه الا اللّه و الراسخون فى العلم.

---

(۱) النساء- ۶۵.

(۲) الحشر- ۵۹.

(۳) الأحزاب- ۳۳.

(۴) النحل- ۴۴.

(۵) النساء- ۸۳.

(۶) آل عمران:- ۳۱.

و قد تواترت النصوص عنهم عليهم السّلام بذلك و صرحت بأنه لا يعلم المحكم و المتشابه و الناسخ و المنسوخ و التأويل و نحو ذلك غيرهم عليهم السّلام و ذلك غير محتاج الى النص أيضا لظهور ان كثيرا من الآيات يحصل الشك فيها عند العلماء أنها محكمة أو متشابهة و خصوصا مع ما ذكره المعاصر و غيره من العلماء من اعتبار قيد عدم النسخ و التخصيص و التقييد و نحوها فى المحكم.

و قد ورد به النص الصحيح عنهم عليهم السّلام فتبين انه ما من آية الا و هى تحتمل ان تكون متشابهة لاحتمال كونها منسوخة و دلالة الروايات على ان المنسوخات من المتشابهات فلا بد من انضمام قول الرسول أو الإمام عليهما السّلام ليحصل الأمر من ذلك و الآيات السابقة و الأحاديث المشار إليها سابقا دالة على ذلك نصا صريحا لا يقدر على دفعه منصف.

ثم قوله: ذمهم على اتباع المتشابه دون المحكم، فيه أولا: انه انما ذمهم على اتباع المتشابه مع إرادة الفتنة و ارادة تأويله فيكون الذم مقيدا بثلاثة أشياء فكيف يجعله شاملا للأول بانفراده أو لاثنين مع فقد الثالث.

و ثانيا: ان الآية لا تدل على نفى الواسطة بين المحكم و المتشابه و لا فيها شىء من أدوات الحصر لأنه قال فيه آيات محكمات و أخر متشابهات و لعل هناك واسطة أو وسائط متعددة فلا بد من دليل الحصر.

و يحتمل كون الظواهر خارجة عن القسمين أو يكون بعضها من المحكم و بعضها من المتشابه فلا بد من التمييز و كل ذلك واضح و النصوص متواترة فى ان المراد بالراسخين فى العلم فى هذه الآية الأئمة عليهم السّلام.

و اما الثالثة: فلا تدل على خلاف مطلبنا بل هى مؤيدة له و ذلك ان ما قبلها و ما بعدها خطاب للكفار بل جميع السورة من أولها إلى آخرها متعلقة بالأصول من التوحيد و النبوة و المعاد و بعض الضروريات من الفروع كالجهاد و ذم الدنيا.

و من المعلوم ان هذه المطالب و أمثالها: لها أدلة عقلية قطعية و لها نصوص

نقلية متواترة فالآيات الواردة فى مثل ذلك يجوز العمل بها لورود ما يوافقها و حصول الأمن من كونها منسوخة و العمل هنا

بالآيات مع الأدلة العقلية و النقلية و هذا غير محل النزاع و لا اشعار لها بجواز استنباط الأحكام النظرية من الآيات التى لم يرد نص يوافقها أصلا و هذه الآية موجودة فى سورة محمد صلى اللّه عليه و آله و قد عرفت الكلام فيها و هى موجودة أيضا فى سورة النساء.

و الأمر فيها أيضا كذلك لان ما قبلها و ما بعدها يتعلق بالأصول على انها هناك صريحة فى مطلبنا لأنها هكذا أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ الاية «١».

و قد ظهر منها توقف الاستنباط من القرآن على الرد الى الرسول و الأئمة عليهم السّلام بالنص و أيضا فظاهر الآية ان ضمير يتدبرون عائد إلى الكفار المذكورين سابقا المنكرين للنبوة و المعاد فلعلهم أمروا بالتدبر للقرآن ليفهموا ما فيه من الأدلة العقلية الدالة على نبوة محمد صلى اللّه عليه و آله و على صحة المعاد.

أو لعلهم أمروا بالتدبر ليعلموا ان القرآن معجز دال على صدق الذى جاء به فيؤمنوا و يطيعوا أو ليعلموا عدم الاختلاف فيه فيعلموا انه ليس من كلام البشر كما يفهم من سورة النساء على ان الأمر بالتدبر لا يستلزم وجوب الجزم بإرادة ظاهر القرآن [و نفى النسخ و نحوه عنه بل لا يستلزم فهم القرآن] كما هو معلوم من أكثر الآيات قد تدبرها العلماء و عجزوا عن فهمها و الفهم لا يستلزم وجوب العمل لإمكان كونه موقوفا على شرط آخر و هو الذى ذكرناه سابقا و لا تستلزم جواز الاستنباط منه من غير نص، و لا يخفى على منصف ان التدبر لا يدل على جواز الاستنباط و لا على العمل بالظاهر بشىء من الدلالات على الظواهر المبحوث عنها لا يحتاج فهمها الى تدبر

---

(١) النساء ٨٣

و عند أكثر العارفين بلغة العرب فتعين توجه الأمر بالتدبر الى غيرها فلا دلالة للاية على المطلوب.

و اما الرابعة: فالاستدلال بها غلط لان الظاهر منها ان الرسول صلى اللّه عليه و آله ينذر الناس بلسان عربى مبين لأنه قال نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ «١» فيجوز كون الجار متعلقا بالمنذرين بل هذا أقرب فلا يكون فيه دلالة على مطلب المعاصر لأنه ليس صفة للقرآن بل للسان الرسول صلى اللّه عليه و آله فيدل [على] مطلبنا و على تقدير كونه وصفا للقرآن لا دلالة فيه لان لفظ مبين صفة للسان أو عربى و من المعلوم ان اللسان العربى من شأنه أن يبين المعانى و يدل عليها دلالة أبلغ من دلالة غيره من الألسن لكى لا يلزم أن يكون كل كلام عربى ظاهر الدلالة واضح المعنى و ليس فى الكلام شىء من ألفاظ العموم و على تقديره فلا بد من تخصيصه فيخرج منه أفراد أكثر من أن تحصى و بعد تسليم عدم التخصيص لا ينتفى احتمال النسخ لوجوده فيه كثيرا فلا بد من موافقة قول الامام لما تواترت به النصوص المشار إليها.

و اما الخامسة: فالاستدلال بها عجيب فإنها نص صريح فى خلافه لأنه قال وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ و هى واضحة الدلالة على توقف الاستنباط من القرآن على رده الى الرسول و الى الأئمة عليهم السّلام، و النصوص فى ان المراد بأولى الأمر الأئمة كثيرة و لا شبهة فى ذلك فلا دلالة لها على جواز العمل بالظواهر من غير معرفة تفسيرها بالنص منهم و ورود ما يوافقها عنهم ليعلم عدم النسخ و التأويل و نحوهما، على ان ضمير ردوه لا يلزم عوده الى القرآن بل الأقرب عوده الى الأمر المذكور فى الآية فلا دلالة له على الاستنباط من القرآن أصلا بل لا يدل على استنباط حكم ذلك الأمر من الأمن و الخوف بعد رده الى الرسول و الأئمة (ع) فيكون استنباط الحكم منهم (ع).

(۱) الشعراء- ۱۹۳

الفوائد الطوسية، ص: ۱۷۴

و أما قوله اثبت للعلماء استنباطا وراء المسموع منهم.

فجوابه من وجهين:

أحدهما: لعل المراد لعلمه الذين يريدون الاستنباط منه كما فى قوله تعالى:

إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و غير ذلك لأنه لا يستقيم ربطه مع اشتراط الرد الى الرسول و الأئمة إلا بذلك.

و ثانيهما: ان يستنبطونه فعل مضارع للاستقبال و لا شك فى وقوع الاستنباط من القرآن بعد الرسول صلى اللّه عليه و آله لكن الآية لا تدل على جواز ذلك الاستنباط كله بل هى دالة على ان من رده الى الأئمة (ع) استنبطه منه بعلم و من لم يرده إليهم استنبط منه بغير علم و فيها دلالة على ذم هذا القسم و المنع منه كما هو ظاهر مع تصريحات النصوص المتواترة المشار إليها.

و من المعلوم ان من رده إليهم (ع) و علم من جهتهم معنى الآية عرف منها حكما كليا تستنبط منه أحكام جزئياته و أفراده التى لا تحصى و ليس فيها اذن فى استنباط شىء سوى ذلك للتصريح بالشرط و ذلك كله واضح عند المنصف فظهر ان الآيات لا دلالة فى شىء منها على المطلوب بل هى دالة على خلافه.

و الجواب عن الوجه السادس: ان الحديث المشار إليه ينبغى ذكر لفظه لنتكلم عليه و قد ذكر انه يدل بطريق الإطلاق و هو قابل للتقييد بكل شرط يدل عليه دليل معتبر شرعا و قد عرفت ما يدل على الشرط الذى ندعيه من النص المتواتر و يأتى الجواب عنه بوجوه أخر.

و عن السابع من وجوه:

أحدها: ان أكثر الأحاديث تضمنت الأمر بعرض الحديثين المختلفين المشهورين الذين رواهما الثقات على الكتاب و السنة كما فى حديث عمر بن حنظلة و غيره من الأحاديث الكثيرة و المفروض ثبوت الحديثين بقرائن أخر و بالتواتر و الغرض انما هو للترجيح فيكون العمل حينئذ بالقرآن و الحديث معا

الفوائد الطوسية، ص: ۱۷۵

لا بتلك الظواهر وحدها، و هذا لا نزاع فيه و على تقدير وجود نص مطلق يمكن حمله على ثبوت الحديث بوجوه أخر و وجود معارض له كما وقع التصريح به.

و ثانيهما: بعد تسليم وجود نص صريح بالعرض عند الشك فى الصحة لا يحتمل التأويل يمكن حمله على التقية لموافقته لمذهب جميع العامة و رواياتهم و هذا أقوى وجوه الترجيح و الأحاديث التى أشرنا إليها سابقا لا يحتمل التقية.

و ثالثها: ان الحديث المدعى و ان كان مطلقا يمكن حمله على ما يوافق الأحاديث الكثيرة من عرض الحديث المشكوك فيه على الكتاب و السنة و قد صرح بذلك الكلينى فى أول كتابه «۱» و فى أواخر كتاب العلم و قد تقرر عندهم حمل المطلق على المقيد يمنعونه هنا و لا أقل من الاحتمال فيبطل الاستدلال و يصير استدلالا بظاهر ظن الدلالة [فى مقابله نص متواتر قطعى الدلالة].

و رابعها: انه عام قابل للتخصيص أو مطلق قابل للتقييد بالآيات التى علم تفسيرها و عدم نسخها و تأويلها من جهتهم (ع) و قد تواترت النصوص باشتراط ذلك فلا وجه للتوقف فيه.

و خامسها: ان الحديث المذكور ينبغى ثبوت صحة سنده و كونه محفوفا بالقرائن خاليا من معارض أقوى منه و لم يثبت شىء

من ذلك فلا يجوز الاحتجاج به على المطلب عندهم و لا عندنا كما لا يخفى.
و سادسها: انه بعد ثبوت صحة سنده لا يفيد عندهم الا الظن فكيف يجوز لهم ان يستدلوا به فى الأصول و هو خلاف طريقتهم.
و سابعها: انه خبر واحد فلا يعارض المتواتر من الأحاديث المشار إليها التى لا يحتمل التقية.
و ثامنها: بعد التنزل عن جميع ذلك نقول هذا يدل على جواز العمل بالآيات مع الأحاديث المفروضة فيكون موافقتها قرينة على ثبوت الحديث و لا يدل على انها حجة مستقلة عند الانفراد و ذلك واضح عند الإنصاف.

---

(١) الكافى ج ١ ص ٨- ٦٩

و تاسعها: انه يمكن كونه مخصوصا بآية يوافق ظاهر الاحتياط فيجوز العمل بها عند الاشتباه و الحديث الضعيف مع عدم المعارض للنص المتواتر بالأمر بالاحتياط فى هذه الصورة.
و عاشرها: ان الاستدلال بحديث عرض الحديث على القرآن دورى لأنه بحسب عرضه أيضا على القرآن، فان وافقه كان استدلالا بالقرآن على العمل بالقرآن و ان خالفه لم يجز العمل به و مهما أجبتم فهو جوابنا.
و الجواب عن الثامن: من وجوه:
أحدها: احتمال التقية كما مر.
و ثانيها: انه خبر واحد لا يعارض المتواتر.
و ثالثها: ان النزاع فى آية لا يوافقها حديث عنهم (ع) و الآية المذكورة يوافقها أحاديث كثيرة تجاوزت حد التواتر فى تحريم سماع بعض المسموعات و يؤمن من نسخها و تأويلها و نحوهما بالنسبة إلى الحكم المذكور فلا يدل على خلاف مطلوبنا.
و رابعها: ان النزاع انما هو فى الأحكام النظرية و تحريم سماع بعض المسموعات ضرورى بديهى و قد جزم السائل بعد تحريم سماع شيء كما يظهر من كلامه فلا يجوز الاستدلال بذلك على الآيات التى مضمونها نظرى ليس فيه نص.
و خامسها: ان الإنكار مخصوص بهذه الآية فحمل غيرها عليها قياس لا يليق بالإمامية الاحتجاج به و الالتفات اليه و كيف يجوز الاستدلال بفرد واحد على أمر كلى و على تقدير جواز العمل بالقياس كيف يجوز العمل به فى الأصول و هو ظن و سادسها: انا نقول إذا لم يرد نص يوافق ظاهر الآية و لا يخالفها و احتملت النسخ و التقييد و التأويل و غير ذلك لا يجوز الجزم بإرادة ظاهرها و لا الجزم بمخالفته و يجب التوقف عن الأمرين و العمل بالاحتياط و إنكار الامام على السائل للجزم بخلاف

مضمون الآية بغير دليل و لعدم توقفه و احتياطه لا لعدم جزمه بظاهرها و الواسطة موجودة و هى التوقف فلا يدل على مطلوبكم.
و سابعها: ان الكلام فى آية لا نص فى مضمونها و النص هنا فى تحريم سماع الغنى و الملاهى متواتر، قد تجاوز حد التواتر و يبعد جدا أن لا يكون سمع السائل شيئا من تلك النصوص أصلا مع ان اشتهارها فى ذلك الزمان كان أقوى من هذا الزمان فلعل الإنكار لعدم العمل بظاهر آية قد وردت بمضمونها الروايات فلا يدل على مطلب المعاصر و الفرق بين هذا و الثانى ان هذا أخص منه.
و الجواب عن الاخبار الباقية السبعة من وجوه.
أحدها: ان الاستدلال بها دورى لأنه استدلال بالظواهر على العمل بالظواهر و ليس شيء منها نصا لما يأتى من الاحتمالات الكثيرة القريبة.

و ثانيها: ان الاستدلال بها دورى لأنها لا تفيد الظن و كذلك الظواهر المستدل بها فيكون استدلالا بالظن على الظن و فساده واضح.

و ثالثها: انها اخبار آحاد فلا تعارض المتواترات.

و رابعها: انها موافقة للتقية فتضعف عن معارضتها و لا تقاومه و يحمل على التقية.

و خامسها: انها أخبار آحاد فلا يكون حجة فى الأصول اتفاقا.

و سادسها: انها لا تفيد الا الظن فلا يحتج بها فى الأصول باعترافهم و الا لزم رد الآيات و النص المتواتر فى النهى عن العمل بالظن لأنهم يدعون انهم يخصونها بالأصول فلا يجوز لهم الاستدلال فيه بدليل ظنّى.

و سابعها: انها محتملة للاحتمالات الكثيرة و يأتى بعضها و تقدم أيضا بعضها و إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.

و ثامنها: انا نقول بمضمونها بشرط معرفة تفسير الآيات من الأئمة عليهم السّلام أو ورود نص يوافقها ليندفع الاحتمالات و تكون قد تمسكنا بالثقلين معا الذين من تمسك بهما لن يضل و النصوص على شرطية هذا الشرط صحيحة صريحة متواترة

الفوائد الطوسية، ص: ١٧٨

و ليس فى هذه الروايات تصريح بنفى شرطية هذا الشرط فنحن نعلم بالدليلين معا لعدم تنافيهما، و المعاصر و من تابعة يردون النص المتواتر الصريح المخالف لطريقة العامة الموافق للاحتياط و يعملون بالآحاد التى ليست بصريحة و لا موافقة للاحتياط و لا سالمة من احتمال التقية.

و تاسعها: ان الاخبار المشار إليها ينبغى ثبوت أسانيدها أو صحّة سند واحد منها و لم يثبت ذلك على قاعدتهم و اما على قاعدتنا فلا بد من ظهور القرائن على صحتها و انتفاء معارض لها أقوى منها صحيحا فتكون ضعيفة على المذهبين اما فى نفسها أو بالنسبة إلى معارضها و ما كان منها صحيحا عندهم على تقديره لا دلالة فيه لما يأتى.

و عاشرها: انا نقول: بمضمونها لكنها غير دالة على جواز الاستنباط من الآيات لكل أحد سواء فهم معناها أم لا فلعلها مخصوصة بمن فهم معناها و عرف عدم نسخها و هو الإمام أو من عرف ذلك بالسماع منه أو النقل عنه.

و حاديعشرها: أن يخصها بالآيات التى يوافق ظاهرها الاحتياط لما مرّ.

و ثانى عشرها: انه لا دلالة فى شىء منها على المطلوب أمّا رواية زرارة و قوله لمكان الباء فهو استدلال من الامام عليه السّلام و لا شك فى جوازه له لعلمه و لا يلزم جوازه لغيره لجهله و أيضا فهو استدلال بآية واحدة فالعمل به فى غيرها قياس و لفظ الحديث لا عموم فيه أصلا و أيضا فلعله لتعليم الاحتجاج بالقرآن على العامة و جعله دليلا إلزاميا و هذا يظهر من زرارة التشوق اليه و استدعاء الرخصة فيه من مواضع متعددة.

و أيضا فهو استدلال بالقرآن مع ورود النصوص الكثيرة فى موافقته فلا دلالة فيه على جوازه فيما لا نص فيه أصلا.

و أيضا فهو يحتمل الحمل على التقية لموافقته للعامة.

و من هنا يظهر الجواب عن رواية عبد الا على و قوله فيها تعرف هذا إلخ يحتمل

الفوائد الطوسية، ص: ١٧٩

الاستفهام بحذف أداته بل ربما كان أقرب و على تقدير الاخبار فقد تقدم وجهه.

و أيضا فالنصوص فى هذه المسئلة كثيرة فهى دالة على معنى الآية و الدليل العقلى و النقلى دالان على بطلان تكليف ما لا يطاق و على سقوط كل واجب عند تعذره و لا نزاع فى العمل بالآيات التى توافقها الأدلة العقلية و النقلية و لا دلالة له على غير ذلك الّا بطريق القياس و هو باطل و من المعلومات قطعا ان نفى الحرج بالكلية غير مراد و الّا لزم ارتفاع التكليف لأنه يستلزم الحرج

فتعين صرفه الى ما قلناه عقلا و نقلا.

و أيضا فهذا تصريح من الامام عليه السّلام بدخول هذه المسئلة فى مضمون الآية و لو لا الاحتياج الى النص فى مثلها لكان عبثا و لعله ليس باستدلال بل هو حكم بدخول هذا الفرد فى العموم و من هنا يظهر أيضا وجه تقريرهم عليهم السّلام زرارة على الاستدلال على انه استدلال من طريق العامة كما صرح به فى أول الخبر و أراد أن يتعلم ما يجيبهم به و استدلاله بعدم الأمر على عدم الوجوب لا يدل على ان الأمر للوجوب بل هو أعم منه بل يمكن كون بعضه للوجوب و بعضه لغير الوجوب.

و أما بقية الأخبار فظاهر عدم صراحتها فى المطلوب و عدم ظهور دلالتها عليه بل بعضها دال على مطلبنا كما لا يخفى.

ثم ان ما ذكره المعاصر هنا معارض بما ورد عنهم عليهم السّلام من الاستدلال بالقياس فى أحاديث كثيرة جدا بل متواترة معنى فما أجبتم به فهو جوابنا و قد تقدّم ذلك و نحن نذكر نبذة يسيرة منه فان هذا القسم أكثر من أن يحصى و يستقصى.

فمن ذلك حديث عبد اللّه بن يزيد عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: ليس فى حب القرع و الديدان الصغار وضوء انما هو بمنزلة القمل «۱».

و فى حديث زرارة عنه عليه السّلام فى المذى و الوذى لا ينقض الوضوء و ان بلغ

(۱) الوافى ج ۱ باب الأحداث التى توجب الوضوء

الفوائد الطوسية، ص: ۱۸۰

عقبيك فإنما ذلك بمنزلة النخامة الحديث «۱».

و فى حديث بريد بن معاوية قال سألت أحدهما عليهما السّلام عن المذى فقال: لا ينقض الوضوء و لا يغسل منه ثوب و لا جسد انما هو بمنزلة المخاط و البصاق «۲».

و فى حديث محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام فى المذى قال: لا يقطع صلاته و لا يغسله انما هو بمنزلة النخامة «۳».

و فى حديث زيد الشحام عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى المذى أ ينقض الوضوء قال:

لا و لا يغسل منه الثوب و الجسد انما هو بمنزلة البزاق و المخاط «۴».

و فى حديث عبد اللّه بن سنان عنه عليه السّلام قال: و المذى ليس فيه وضوء انهما هو بمنزلة ما يخرج من الأنف «۵».

و فى حديث حريز عنه عليه السّلام قال: المذى لا ينقض الوضوء انما هو بمنزلة المخاط و البصاق «۶».

و فى حديث آخر ان المذى و الوذى بمنزلة البصاق و المخاط فلا يغسل منهما الثوب و لا الإحليل «۷».

و فى حديث الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام قال: لو لم يجب القصر فى مسيرة يوم لما وجب فى مسيرة ألف سنة لأن كل يوم بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم فلو لم يجب فى هذا اليوم لما وجب فى نظيره إذ كان نظيره مثله لا فرق بينهما «۸».

و حديث يونس بن يعقوب عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الجنازة يصلى عليها على

(۱) الوسائل ج ۱ ص ۳۷

(۲) الوسائل ج ۱ ص ۳۷

(۳) أيضا ص ۳۷

(۴) أيضا ص ۳۷ ط القديمة

(۵) الوسائل ج ۱ ص ۳۸ ص ۳۷

(۶) الوسائل ج ۱ ص ۳۸ ص ۳۷

(۷) الوسائل ج ۱ ص ۳۸ ص ۳۷

(۸) الفقيه ج ۱ ص ۴۵۵ ط الغفارى

غير وضوء قال: نعم انما هو تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل كما تكبر و تسبح فى بيتك على غير وضوء «۱».

و حديث ابن مسكان عنه عليه السّلام فى رجل قطع رأس ميت قال عليه السّلام عليه الديۀ لأن حرمته ميتا كحرمته حيا «۲».

و حديث الفضيل بن يسار عن ابى جعفر عليه السّلام فيمن وجد غمزا فى بطنه أو أذى أو ضربانا و هو فى الصلاۀ فقال انصرف ثم توضأ و ابن على ما مضى من صلاتك و ان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك فهو بمنزلۀ من تكلم فى الصلاۀ ناسيا. الحديث «۳».

و حديث زرارۀ عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فيمن فرّ بماله من الزكاۀ قال عليه أن يؤدّى ما وجب عليه و ما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ثم قال أ رأيت لو ان رجلا أغمى عليه يوما ثم مات فذهبت صلاته أ كان عليه و قد مات أن يؤديها؟ أ رأيت لو ان رجلا مرض فى شهر رمضان ثم مات فيه أ كان يصام عنه؟ قلت: لا قال فكذلك الرجل لا يؤدى عن ماله الا ما حلّ عليه «۴».

و حديث زرارۀ و محمد بن مسلم عنه عليه السّلام قال: أيما رجل كان له مال فحال عليه الحول فإنه يزكيه قلنا فان وهبه قبل حله بشهر أو يوم قال: ليس عليه شيء أبدا قال و قال انما هذا بمنزلۀ رجل أفطر فى شهر رمضان يوما فى إقامته ثم خرج فى آخر النهار فى سفر فأراد بسفره ذلك إبطال الكفارۀ التى وجبت عليه الحديث «۵» و حديث الحسين بن زيد عنه عليه السّلام ان عمر قال لعلى عليه السّلام فهل يجوز شهادۀ

---

(۱) الكافى ج ۳ ص ۱۷۸

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۵۰۰ ط القديمۀ

(۳) الوسائل ج ۱ ص ۴۴۲ ط القديمۀ

(۴) فى المصدر: الا ما حال عليه الحول. ارجع ج ۳ ص ۵۲۶

(۵) الكافى ج ۳ ص ۵۲۵ ح ۴

الخصى فقال ما ذهاب لحيته الا كذهاب بعض أعضائه «۱».

و حديث الحلبى عنه عليه السّلام قال أيما رجل فجر بامرأۀ ثم بدا له ان يتزوجها حلالا قال: أو له سفاح و آخره نكاح و مثله مثل النخلۀ أصاب الرجل من ثمرها حراما ثم اشتراها بعد فكانت له حلالا «۲».

و حديث زرارۀ عن ابى جعفر (ع) قال: لا بأس إذا زنا رجل بامرأۀ أن يتزوجها بعد و ضرب مثل ذلك برجل سرق ثمرۀ نخلۀ ثم اشتراها بعد «۳».

أقول و أمثال ذلك كثير جدا و ليس ذلك من المهمات و الا كنا جمعنا من ذلك ما يتجاوز حد التواتر و انما أوردت منها ما خطر بخاطرى فى الحال و من نظر الى كتاب العلل و غيره تبين ذلك و علم أنهم عليهم السّلام كانوا يحتجون على العامۀ بما يعتقدونه من قياس و إجماع و استصحاب و أصل و مفهوم لقب و مصالح مرسلۀ و نحو ذلك ثم يصرحون بعدم حجيته و يعلمون الشيعۀ ما يحتجون به على العامۀ و الا فإن من قال بإمامتهم لا يطلب منهم دليلا، بل رأيناهم عليهم السّلام يستدلون بالشعر الذى لا حجۀ فيه كما تضمنه كتاب الزكاۀ من الكافى و غيره فيقولون أما سمعت قول الشاعر أما سمعت قول حاتم الطائى

و أمثال ذلك كثير مما استدلوا فيه ببيت شعر على مطلب مهم و وجهه ما قلنا و معلوم انه يحصل من مثل ذلك تقريب الحكم الى فهم السامع و يصير أقرب الى القبول و البلاغة فى كلام المطابق لمقتضى الحال.

و فى بعض الاخبار عن الصادق عليه السّلام انما سمى البليغ بليغا لأنه يبلغ حاجته بأهون سعيه «۴».

---

(۱) الوسائل ج ۳ ط القديمة

(۲) الكافى ج ۵ ص ۳۵۶

(۳) الوسائل ج ۳ ص ۵۵- ص ۴۱۸

(۴) راجع البحار ج ۷۸ ص ۲۴۱

و الجواب عن السادس عشر: ظاهر بعد ما تقدم لان لنا ان نستدل عليهم بما يعتقدونه و لا يقدرون على رفعه و خصوصا فى مثل غسل الرجلين فى الوضوء الذى هو ضرورى منصوص نصا متواترا و انما الكلام فى الظواهر التى لم يرد تفسيرها و لا يوافقها نص.

و قد ثبت عنهم عليهم السّلام من اعتقد شيئا لزمه حكمه و روى ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم. «۱»

و أما الجواب عما استدل به على دخول الظاهر فى المحكم فهو ظاهر و توضيحه فنقول.

أما الأول: فجوابه ان ما استدللتم به قد ظهر عدم دلالته و كثرة معارضه.

و أما الثانى: فجوابه انه لا محذور فيه بل هو محتمل و التبعيض أيضا غير بعيد خصوصا مع ملاحظة ما يأتى التصريح منه به فى تفسير المتشابه و قد عرفت عدم الانحصار فى المحكم و المتشابه و احتمال الواسطة و قوله بوجوب الفحص ان أراد من جهة الأئمة عليهم السّلام فهو عين ما نذهب اليه و ان أراد أعم فهو دعوى فى محل المنع.

و إذا وقع التفحص و لم يوجد نص لم يمكن القطع على نفى الاحتمالات و تعطيل أكثر الأدلة ممنوع، بل لا يأتى بشىء منها لكثرة النصوص فى تفسير آيات الأحكام و غيرها و كثرة وجود نصوص توافق تلك الظواهر أو تخالفها و لا يكاد يوجد انه خالية من ذلك عند التتبع التام الا القليل النادر و التوقف و الاحتياط راجح هناك إجماعا و انما الخلاف فى وجوبه.

و أما الثالث: فقد ظهر جوابه مما مر.

و أما الرابع: فالجواب ان قوله من رد متشابه القرآن إلى محكمه لا يدل على إمكان ذلك لكل أحد و لا على الأمر به و لا يبعد أن يراد به ان الأئمة عليهم السّلام و من

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۵۱ ط القديمة.

يتعلم ذلك منهم أو من أحاديثهم بل لا بد من التخصيص بذلك لما أشرنا إليه من النص المتواتر بأنه لا يعلم المحكم و المتشابه و العام و الخاص و أمثال ذلك غيرهم عليهم السّلام و انه يجب على الناس الرجوع إليهم فيه و فى أمثاله على ان الخبر المشار اليه ضعيف جدا عندهم فكيف يجوز لهم الاستدلال به خصوصا فى الأصول مع ما قلناه و كيف يجوز قول معارضه و هو متواتر.

و أما الخامس: فالجواب عنه انا نمنع من وجود تلك الأوامر ان ادعى كونها مطلقة بل النص دال على وجوب العمل بها بعد معرفة المحكم و المتشابه من جهتهم عليهم السلام و العلم بعدم النسخ و نحوه لما ذكرنا و لما يأتى.

و اما السادس: فالجواب عنه انه لا مانع من جعل الظواهر القرآن من المتشابه و ظواهر الأحاديث من المحكم و وجهه ان ظواهر القرآن تحتمل من النسخ و التأويل و غيرهما: ما لا يحتمله ظواهر الأحاديث و هذا واضح أيضا فإنا مأمورون برد القرآن الى الامام و سؤاله عن ناسخه و منسوخه و محكمه و متشابهه و نحو ذلك و قد وردت النصوص بأنه لا يعلم ذلك أحد غير الامام و لسنا بمأمورين برد الأحاديث التى سمعناها من الامام أو ثبت عندنا نقلها الى أحد فظهر الفرق.

و أيضا لا مانع من كون بعض الظواهر من المحكم و بعضها من المتشابه كما تقدم بل تحتمل كونها واسطة بينهما غير داخلة فى أحدهما إذ لا دليل على الحصر و لا على تمييز كل من القسمين.

و أما حديث الرضا عليه السّلام و لا دلالة فيه على مطلب المعاصر لوجوه.

أحدها: انه خبر واحد و لا يكون حجة فى الأصول.

و ثانيها: انه ضعيف السند على مذهب المعاصر فلا يجوز الاستدلال به فى الفروع و لا فى الأصول.

و ثالثها: انه يمكن كونه مخصوصا باحاديثهم التى ينقلونها عن النبى صلى اللّه عليه و آله و قد وردت روايات كثيرة صريحة فى ذلك و فى أن أحاديثه عليه السّلام يقع فيها النسخ

الفوائد الطوسية، ص: ۱۸۵

و التأويل و غير ذلك كما يقع فى القرآن بخلاف أحاديث الأئمة عليهم السّلام و وقع التصريح فى بعض النصوص المعتمدة بأن القرآن ورد على قدر فهم النبى صلى اللّه عليه و آله و أحاديثه عليه السّلام على قدر فهم الأئمة عليهم السّلام و أحاديث الأئمة على قدر فهم الأمة.

و رابعها: انه لمخصوص بالأحاديث المختلفة لقولهم عليهم السّلام فردوا متشابهها الى محكمها و هذا صريح فى التعارض و الا لم يكن الرد.

و خامسها: ان الأمر بالرد صريحا هنا، و عدم الأمر به فى القرآن كما نقله المعاصر و هو حديث واحد يدل على إمكان ذلك فى الحديث لا فى القرآن و قد وقع التصريح به فى نصوص كثيرة.

و أما السابع: فالجواب عنه ظاهر بعد ما تقدم و ما أشرنا إليه بل جميع ما أورده فيه و فيما بعده دال على مطلبنا و قد علم أن معنى المتشابه أيضا متشابه و كذلك معنى المحكم و قد اختلفوا فى تفسيرهما فكيف يدعى أن أفرادهما متميزة لا يشتبه بعضها ببعض مع أن كل آية خصوصا آيات الأحكام بالنسبة إلى الأحكام النظرية إذا قطعنا النظر عما عداها محتملة بالاحتمالات الكثيرة جدا و أقلها النسخ و التأويل فلا بد من الرجوع الى المعصوم لما مر.

ثم ان إيجاب العمل بالظاهر و الجزم بأنه من المحكم و عدم تجويز الحكم بإرادة الظاهر و المنع من تفسيره تناقض عجيب فان العمل به يستلزم الحكم بإرادة ظاهره و جواز تفسيره و كيف يجوز عند العاقل أن يجزم بظاهر آية و يستبيح بها الفروج و الأموال و اراقة الدماء ثم يقول لا أعرف معناها و لا يجوز لى تفسيرها و لا أعلم أن ظاهرها مراد أم لا و لا أعرف شمولها بهذه الإفراد و لا أدرى هى ناسخة أم منسوخة مخصصة أو عامة مطلقة أو مقيدة و يجوز عندى كون ظاهرها غير مراد و يمكن أن يكون له تأويل آخر لم يخطر ببالى و لا ببال أحد فإنه لا يعلم تأويله إلا اللّه و كل ذلك تناقض يمتنع منه العقل و النقل و هذا ظاهر واضح قطعى عند كل من له أدنى انصاف و اللّه الهادى.

الفوائد الطوسية، ص: ۱۸۶

فصل فى الاستدلال على عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القران

المحتملة للنسخ و التخصيص من التقييد و التأويل و غيرها الا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة عليهم السّلام و انتفاء تلك الاحتمالات و لو بنص عنهم يوافق ظاهرها.

اعلم ان لنا ان نستدل بالقرآن و لا يلزم التناقض لوجهين.

أحدهما: انه دليل إلزامى للخصم لأنه يعتقد حجية تلك الظواهر مطلقا.

و ثانيهما: وجود النصوص المتواترة المخالفة للتقية الموافقة لتلك الظواهر فاستدلا لنا فى الحقيقة بالكتاب و السنة معا و لا خلاف فى وجوب العمل بهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: الأدلة على ذلك كثيرة جدا و لنذكر هنا وجوها.

أحدها: قوله تعالى فى سورة النساء أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً «۱» وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ «۲» دلت على وجوب رد القرآن الى الرسول و الأئمة عليهم السّلام و على توقف الاستنباط منه على ذلك و هذا نص واضح صريح و قد وردت الأحاديث الكثيرة فى تفسيرها بذلك

---

(۱) آية ۸۰

(۲) آية ۸۱

و ان المراد بأولى الأمر الأئمة عليهم السّلام و على تقدير عود ضمير ردوه الى الأمر فالقرآن داخل فيه.

و ثانيها: قوله تعالى فى سورة النساء يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ «۱» دلت على وجوب الرجوع إليهما معا فلا يبرء المكلف من العهدة بالرد إلى أحدهما لكن من رد الى الرسول فقد رد إليهما للآيات الكثيرة و الروايات المتواترة و ما دل على الأمر باتباع الرسول صلى اللّه عليه و آله، و من رد الى الكتاب وحده لم يكن راد إليهما لاحتمال النسخ و غيره و عدم العلم بتفسير الرسول له و

ثالثها: قوله تعالى: فيها وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلى ما أَنْزَلَ اللّهُ وَ إِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً «۲» دلت على وجوب الرجوع إليهما معا كما تقدم.

و رابعها: قوله تعالى فيها فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً «۳» و هى صريحة فى العموم و تمييز الناسخ من المنسوخ و العام من الخاص و نحو ذلك مما يحتاج إليه فى فهم القرآن مما شجر بينهم فمن لم يرجع فيه الى الرسول عليه السّلام لم يكن مؤمنا بحكم الآية و معلوم بالنصوص الى من رد إلى الأئمة فقد رد اليه و ان علمه عندهم و ان علمهم منه.

و خامسها: قوله تعالى فيها

---

(۱) آية ۵۸

(۲) النساء ۶۱

(۳) النساء- ۶۲

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ وَ مَنْ تَوَلّى فَمٰا أَرْسَلْنٰاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً «۱» دلت على تهديد من تولى عن طاعته و ترك الرجوع اليه و عمومها شامل لمن تولى عنه فى تمييز الناسخ من المنسوخ و العام من المخصوص و عمل برأيه و ظنه القاصر فى تفسير القران و تأويله و هو المطلوب.

و سادسها: قوله تعالى فيها وَ إِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مٰا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبٰاعَ الظَّنِّ «۲» الاية ذمهم على اتباع الظن عند الاختلاف و الشك و هو شامل لما نحن فيه و هذا دال على عدم حجية شيء من الاستنباطات الظنية.

و سابعها: قوله تعالى فى سورة البقرة كَمٰا أَرْسَلْنٰا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيٰاتِنٰا وَ يُزَكِّيكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ مٰا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ «۳» جعل الحكمة الداعية إلى إرسال الرسول تلاوة الآيات على الناس و تعليم الكتاب و ما لا يعلمون.

فقد اثبت الاحتياج الى تعليم الكتاب بعد تلاوة الآيات و كذلك كل ما لا يعلم و من جملته بيان الناسخ من المنسوخ و تفسير القرآن و تأويله و هى نص فى ذلك و دلالتها على وجوب العمل بالعلم لا بغيره واضحة و الأحاديث فى ذلك متواترة.

و ثامنها: قوله تعالى: فى سورة آل عمران هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰابَ مِنْهُ آيٰاتٌ مُحْكَمٰاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتٰابِ وَ أُخَرُ مُتَشٰابِهٰاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مٰا تَشٰابَهَ مِنْهُ ابْتِغٰاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغٰاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مٰا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّهُ وَ الرّٰاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّٰا بِهِ «۴».

و هى نص صريح فى أن فيه محكما و متشابها و ان له تأويلا لا يعلمه الا اللّه و الراسخون.

---

(۱) آية ۸۰

(۲) النساء ۱۵۷

(۳) آية ۱۵۰

(۴) آية ۶

الفوائد الطوسية، ص: ۱۸۹

و قد تظافرت الاخبار بأنهم الأئمة عليهم السّلام و انه لا يعلم تأويل القرآن الا اللّه و هم، و ان أكثر الآيات لها تأويل خلاف ظاهرها و انه لا يعلم الناسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه و العام و الخاص و التفسير و التأويل غيرهم و انه يجب الرجوع فى جميع ذلك إليهم و دلالة الآية على ذلك ظاهرة بل نص.

و تاسعها: قوله تعالى لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيٰاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كٰانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلٰالٍ مُبِينٍ «۱» و مثلها فى سورة الجمعة و دلالتها على المطلوب ظاهرة كما مر.

و عاشرها: قوله تعالى: فى سورة بنى إسرائيل وَ لٰا تَقْفُ مٰا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤٰادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كٰانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا «۲» و هى نص واضح فى النهى عن اتباع ما لا يفيد العلم و تلك الظواهر لا تفيد الا الظن كما اعترفوا به.

و حادى عشرها: قوله تعالى فى سورة الأنبياء فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ «۳» و قد ورد نصوص كثيرة جدا ان المراد بأهل الذكر الأئمة عليهم السّلام فوجب سؤالهم عن كل ما لا يعلم و من جملة ما نحن فيه و لا شبهة ان الشك و الظن غير العلم و إنكاره مكابرة.

و ثانى عشرها: قوله تعالى: فى سورة يونس إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّٰا يَخْرُصُونَ «۴» ذمهم على اتباع الظن و الظواهر المذكورة لا تفيد غير الظن كما اعترفوا به و لو كان جائزا لاستحقوا المدح لا الذم و لا يرد انهم يخصونه بالأصول لأنه تخصيص

بغير دليل لما يأتى من رد شبهتهم و قد ذكروا ان خصوص السبب

---

(۱) آية ۱۶۴

(۲) آية ۲۵

(۳) آية ۶

(۴) آية ۶۵

لا يخصص العام فكيف اغمضوا عنه هنا على أنا نراهم يعتمدون فى الأصولين على أدلة ظنية أو بعض مقدماتها ظنية خصوصا أصول الفقه فإنه لا يكاد يوجد لهم فيه دليل غير ظنى.

و ثالث عشرها: قوله تعالى: فى سورة حم السجدة وَ ذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِى ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدٰاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخٰاسِرِينَ فَإِنْ يَصْبِرُوا فَالنّٰارُ مَثْوىً لَهُمْ «۱» و الاستدلال بها قد مر توجيهه بل هذه الآية دالة على أن العمل بالظن من الكبائر للوعيد عليه بالنار و قد تقدم الجواب عن تخصيصه بالأصول على أن ذلك من العامة و نحن مأمورون باجتناب طريقتهم فى النصوص المتواترة.

و رابع عشرها: قوله تعالى فى سورة الجاثية وَ مٰا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلّٰا يَظُنُّونَ «۲» و دلالتها واضحة بعد ما تقدم و فيها تصريح بليغ بمباينة كل من العلم و الظن الأخر، و مثلها كثير فبطل قول العامة و بعض المتأخرين من الخاصة بأن العلم المأمور بتحصيله و العمل به هو مطلق الرجحان الشامل للقطع و الظن و هذا يستلزم التناقض فى كلام اللّه و الرسول و الأئمة عليهم السّلام لتواتر الأمر بالعمل بالعلم و النهى عن العمل بالظن فكيف يدعى عاقل مسلم أن أحدها هو الأخر و انما ذلك من تمويهات العامة و مغالطاتهم.

و خامس عشرها: قوله تعالى فى سورة الحجرات يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ «۳» و هذا دال على مطلبنا ان كل فرد من إفراد الظن يحتمل كونه إثما فتعين اجتنابه و ليس فيها تصريح بجواز ترك اجتناب بعض الإفراد لما تقرر من صدق الموجبة الجزئية فى عادة الموجبة الكلية و لو تنزلنا لقلنا لا يخرج من ذلك الا ظن دل على جوازه أو حجيته دليل شرعى تام كظن الخير بالمؤمنين كما

---

(۱) آية ۲۲

(۲) آية ۲۴

(۳) آية ۱۱.

هو المناسب لسياق الآية و ما قبلها فبقى الباقى.

و سادس عشرها: قوله تعالى فى سورة النجم إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مٰا تَهْوَى الْأَنْفُسُ «۱» ذمهم على اتباع الظن فلا يكون جائزا و الا لاستحقوا المدح.

و سابع عشرها: قوله تعالى فيها وَ مٰا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لٰا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً «۲» و هى نص واضح الدلالة مشتمل على التأكيد و المبالغة.

و ثامن عشرها: قوله تعالى فى سورة الانعام وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِى الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّٰا

يَخْرُصُونَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ «۳» دلالتها واضحة على تحريم العمل بالظن و عدم جواز تقليد من يعمل بالظن و معلوم ان تلك الظواهر لا تفيد غيره.

و تاسع عشرها: ان النصوص المتواترة دلت على وجوب مخالفة طريقة العامة و ما اخترناه مباين لها و قد دلت عليه الأحاديث المتواترة و كل ما كان كذلك فهو حق و ما اختاره المعاصر موافق للعامة مخالف للنصوص المتواترة و كل ما كان كذلك فهو باطل يتعين رده أو حمله على التقية و موافقته للعامة أوضح من أن يحتاج الى بيان، و أصله قول ابى بكر و عمر حسبنا كتاب اللّه «۴».

و المتمم العشرين:

الأحاديث المتواترة عن الأئمة عليهم السّلام الصريحة فيما اخترناه و قد أوردنا منها فى كتاب القضا من وسائل الشيعة ما تجاوز حد التواتر و جمعنا باقيها فى موضع آخر و هى تزيد على مأتين و عشرين حديثا لا تقصر سندا

---

(۱) آية ۲۳- ۲۸

(۲) آية ۲۳- ۲۸

(۳) آية ۱۱۶.

(۴) البحار ج ۸ ط القديمة ص ۲۶۲- ۲۶۵.

و دلالة عن النصوص على كل واحد من الأئمة عليهم السّلام فمن أرادها فليرجع إليها ان شاء اللّه و دلالتها فى غاية الصراحة و الوضوح، و قد تضمنت انه لا يعلم المحكم و المتشابه و الناسخ و المنسوخ و العام و الخاص و غير ذلك إلا الأئمة (ع) و انه يجب الرجوع إليهم فى ذلك و انه لا يعلم تفسيره و لا تأويله و لا ظاهره و لا باطنه غيرهم و لا يعلم القرآن كما انزل غيرهم و ان الناس غير مشتركين فيه كاشتراكهم فى غيره و ان اللّه انما أراد بتعميته ان يرجع الناس فى تفسيره الى الامام و انه كتاب اللّه الصامت و الامام كتاب اللّه الناطق و لا يكون حجة إلا بقيم و هو الامام و انه لا ورث علمه إلا الأئمة و لا يعرف ألفاظه و معاينة غيرهم و انه لاحتماله للوجوه الكثيرة يحتج به كل محق و مبطل و انه انما يعرف القرآن من خوطب به «۱» الى غير ذلك من التصريحات التى هو أوضح دلالة من النصوص كنص الغدير و نحوه و أظهر تواترا من أكثر النصوص.

الحادى و العشرون: ان كل آية يحتمل النسخ و التأويل و غيرهما إذا قطعنا النظر عما سواها فلا يوثق بجواز العمل بها من غير أن يقترن بها حديث عن الأئمة عليهم السلام.

الثانى و العشرون: ان تعريف المتشابه صادق على كل آية من آيات الأحكام بالنسبة إلى الأحكام النظرية لاحتمال كل واحدة منها بل كل لفظه بوجهين فصاعدا إذا قطعنا النظر عن الأحاديث مضافا الى احتمال النسخ و غيره.

الثالث و العشرون: ان النص المتواتر و إجماع الإمامية دلا على ان الذى نزل من القرآن قراءة واحدة و ان الباقى رخص فى التلاوة به فى زمن الغيبة و ليس عندنا دليل على جواز العمل بكل واحدة من القراءات مع كثرتها جدا و كونها مغيرة للمعنى غالبا

الرابع و العشرون: ان ظواهر القرآن أكثرها متعارضة بل كلها عند التحقيق و ليس لنا قاعدة يدل عليها دليل يعتد به المنصف فى الترجيح هناك و انما وردت

---

(۱) راجع البرهان ج ۱ ص ۱۸ ح ۳

المرجحات المنصوصة فی الأحادیث المختلفة مع قلة اختلافها بالنسبة إلى اختلاف ظواهر الآیات فلو کنا مکلفین بالعمل بتلک الظواهر القرآنیة من غیر رجوع فی معرفة أحوالها الى الامام لوردت عنهم (ع) مرجحات و قاعدة کلیة یعمل بها کما وردت هناک.

الخامس و العشرون: انا وجدنا جمیع أهل المذاهب الباطلة و الاعتقادات الفاسدة یستدلون بظواهر القرآن استدلالا أقوى من الاستدلال على الأحکام التی استنبطها المتأخرون من آیات الأحکام بآرائهم فلو کان العمل بتلک الظواهر من غیر رجوع إلى الأئمة (ع) فی تفسیرها و معرفة أحوالها من نسخ و تأویل و تخصیص و غیرها لزم صحة جمیع تلک المذاهب الباطلة من الجبر و التفویض و التشبیه و خلافة ابی بکر و عمر و غیرهما، بل الشرک و الإلحاد و نفی الإمامة و العصمة بل مذهب المباحیة بل مذهب النصیریة کما تضمنت کتاب کنز الفوائد و غیره من استدلالهم و کذا جمیع المذاهب الباطلة و الى هذا أشار الصادق علیه السّلام بقوله احذروا فکم من بدعة قد زخرفت بآیة من کتاب اللّه بنظر الناظر إلیها فیراها حقا و هی باطل «۱».

السادس و العشرون: ان ذلک لو جاز لزم الاستغناء عن الامام علیه السّلام لأنه ما من مطلب من مطالب الأصول و الفروع الا یمکن بان یستنبط من ظاهر آیة و آیات فأی حاجة الى الامام و قد صرح بنحو ذلک القاضی عبد الجبار «۲» و غیره من علماء العامة و ذلک مباین لطریقة الإمامیة معارض لأدلة الإمامیة و اللازم باطل فکذا الملزوم السابع و العشرون: الأحادیث المتواترة الدالة على وجوب الرجوع الى الامام فی جمیع الأحکام و انه لا یجوز العمل فیها الا بقوله و قد جمعنا فی کتاب وسائل الشیعة منها ما فیه کفایة و جمیع أدلة الإمامة توافقها و تؤیدها و لیس لها معارض یقاومها کما عرفت.

---

(۱) أقول و فی البحار: و کم من ضلالة زخرفت بآیة من کتاب اللّه. و هو من کلام المسیح (ع) راجع ج ۲ ص ۹۶

(۲) فی کتابه المغنی

الثامن و العشرون: الحدیث المتواتر بین الفریقین و هو قوله علیه السّلام انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی و انهما لن یفترقا حتى یردا على الحوض «۱» دل على وجوب التمسک بهما معا فمن تمسک بالکتاب و لم یرجع فی تفسیره و معانیه إلى العترة لم یکن قد تمسک بهما و الا لزم کون العامة المستدلین بتلک الظواهر قد تمسکوا بهما، لأنهم یعترفون بفضل العترة و هو واضح البطلان و لو علم معانی الکتاب و قدر على الاستنباط منه غیر العترة لافترقا و هو خلاف النص لکن من تمسک بالعترة کان قد تمسک بهما لأنهم لا یخالفون الحق من تلک الظواهر المتعارضة و أکثر تلک الظواهر مخالفة للعترة فظهر الفرق و الى هذا المعنى أشار أمیر المؤمنین علیه السّلام بقوله: هذا کتاب اللّه الصامت و انا کتاب اللّه الناطق «۲» فظهر الترجیح.

فان قلت: فما فائدة ذکر الکتاب مع العترة قلت: له فوائد منها: ان الکتاب معجزة النبوة و دلیل صحة الإسلام.

و منها: ان امامة العترة و حجیة أقوالهم علیهم السّلام تعلم من الکتاب و روایات غیر العترة النص علیهم لا منهم للزوم الدور.

و منها: انه مرجح قوی عند تعارض أخبار العترة.

و منها: انه یمکن الاحتجاج به على العامة لأنهم یعتقدون حجیة تلک الظواهر، فلنا ان نحتج به علیهم فیما وافق أحادیث العترة.

و منها: انه مؤید عظیم لأحادیث العترة.

و منها: انه مشتمل على مطالب مهمة متواترة فيه صريحة مؤيدة للأدلة العقلية القطعية كآيات التوحيد و العدل و الاخبار بالقيمة و بطلان تكليف ما لا يطاق و غير ذلك.

---

(۱) أخرجه البحرانى ره فى البرهان من طريق الخاصة و العامة راجع ج ۱ ص ۹- ۲۶

(۲) أورده أيضا فى الوسائل مرسلا راجع ج ۳ كتاب القضاء ص ۳۷۱ و فى البحار ج ۸ كتاب الخلفاء ص ۲۶۴.

و منها: ان فيه من الحكم و الآداب النافعة المتواترة الضرورية ما لا يحصى من آيات الرهب و الوعظ و التذكير و غير ذلك من المطالب النافعة فى الدين و الدنيا.

و منها: انه دال على وجوب الرجوع الى العترة فى تفسيره و تأويله و الاستنباط منه و الاستدلال به كما ذكرناه سابقا الى غير ذلك فهذه جملة من المقام و نبذة من الاستدلال اقتضاها الحال مع ضيق المجال و هى كافية لأرباب الكمال الذين يعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال و لا يضرها عدم قبول الجهال و اللّه تعالى أعلم بحقائق الأحوال.

فائدة (۴۹) [حديث فى البراءة الأصلية و الاستصحاب]

وجدت كلاما لبعض المعاصرين فى حجية البراءة الأصلية و الاستصحاب و التشنيع على من ينكرها أحببت إيراده و الجواب عنه.

فأقول: قال المعاصر: قد أوردت شبهة فى كون البراءة الأصلية لا تصلح الاستدلال بها و حاصلها انه قد ورد فى الحديث ما معناه ان فى كل شيء حكما حتى أرش الخدش و الجلدة و نصف الجلدة و إذا كان فى كل شيء حكم فكيف يقال براءة الذمة بعد أن ورد ما يقتضى اشتغالها.

ثم أجاب المعاصر بانا مكلفون بما يصل إلينا حكمه على وجه يجوز لنا العمل به و قد نهينا عن قبول خبر الفاسق و المخالف لدين الحق و قد ورد عنهم عليهم السّلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، «۱» و الناس فى سعة مما لم يعلموا، «۲» و لا تنقض اليقين بالشك أبدا. «۳» و ما حجب اللّه عن العباد فهو مرفوع عنهم «۴» و اليقين لا يدفعه الا يقين مثله «۵» و قد ورد كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه

---

(۱) أخرجه العلامة المجلسى ره فى البحار عن «فقيه» ج ۲ ص ۲۷۴.

(۲) أخرجه صاحب الحدائق فى المقدمة الثالثة و فيه: الناس فى سعة ما لم يعلموا- ج ۱ ص ۴۳.

(۳) التهذيب ج ۱ ص ۴۲۲.

(۴) أخرجه فى البحار عن «يد» ج ۱ ص ۲۸۰.

(۵) و فى الوسائل و لا تنقض اليقين الا بيقين آخر.

فتدعه، «۱» و كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر «۲» و نحوه مما فيه تأييد لذلك.

و مما ورد مما تضمن النهى عن تكذيب ما جاء عنهم عليهم السّلام و ان جاء به قدرى أو غيره «۳» لا دلالة فيه لأن النهى عن التكذيب و هو الجزم بكونه كذبا لا يدل على العمل به و لا العمل بخبر كل مخبر و بمثل هذا يحصل التساهل فى الدين لأنه لا

ينظر الى ما حققه العلماء بل ينظر الى كل ما ورد و يعمل به.

نعم إذا حصل قرائن تدل على صدقه عمل به و لهذا كان المتقدمون يعمل الواحد منهم بخبر لا يعمل منه الآخر و لا يعتمد على مجرد روايته له أو العمل به كما يظهر من عدم عمل الصدوق بكل ما يرويه محمد بن يعقوب و كما يرد الشيخ روايات كثيرة رواها الكلينى و الصدوق تارة بالضعف و تارة بأنها أخبار آحاد لا توجب علما و لا عملا و كما يعمل به الصدوق مخالفا لوالده و كما يغلط الفضل بن شاذان فى عدة مسائل فى الميراث و السيد المرتضى له يجوز العمل بالأخبار من حيث هو لكونها أخبار آحاد و العجب من دعوى حصول علم لم يحصل لمتقدم و لا لمتأخر و لم يوافق عليه أحد.

ثم قال المعاصر وهب ان كل شيء ورد فيه حكم فذلك الحكم امّا ان يكون موافقا الحكم قبل ذلك أو مخالفا و من المعلوم انا غير مكلفين بذلك الحكم ما لم يصل إلينا و قد نهينا عن أخذه عمن لا يعتمد على قوله و الا لزم تكليف ما لا يطاق فمن لم يعمل بالخبر الضعيف عنده و يستند إلى البراءة الأصلية مراده بها هذا انتهى

---

(۱) الوسائل ج ۳ ط القديمة ص ۲۶۲.

(۲) أخرجه صاحب الحدائق ره فى المقدمة الثالثة راجع ج ۱ ص ۴۲.

و المؤلف ره فى الوسائل ج ۱ ص ۲۰۰.

(۳) و نص الحديث: هكذا عن ابى بصير عن أبى عبد اللّه جعفر بن محمد (ع) قال سمعته يقول و لا تكذبوا الحديث و أن أتاكم به مرجئ و لا قدرى و لا خارجى نسبه إلينا فإنكم لا تدرون لعله شىء من الحق فتكذبون اللّه عز و جل فوق عرشه. راجع البرهان للبحرانى ره ج ۴ ص ۵۴۹ ح ۲۱.

كلام المعاصر ملخصا محذوفا منه ما لا دخل له فى الاستدلال أصلا.

ثم انه بعد ذلك أطال المقال فى التشنيع الشنيع على من يعمل بالأحاديث و لا يعمل بالبراءة الأصلية و نسبهم الى الجهل و الكذب و الافتراء و التسامح و التساهل و الخروج عن حكم العقل و النقل و تخريب الدين و ترك الاحتياط و الميل الى الكسل و غير ذلك مما لا فائدة فى نقله و مقابلته بمثله.

و أقول: فى الجواب و اللّه الموفق للصواب. قوله: أوردت شبهة.

أقول: هذا الذى سماه شبهة لا شبهة فيه كما يأتى تحريره و تقريره ان شاء اللّه على ان الذى لا يعتقد حجية البراءة الأصلية لا يحتاج الى دليل لأنه ناف لا مثبت و منكر لا مدع و الشبهة كافية هنا فإنه ما لم يتحقق حجية البراءة الأصلية كيف يجوز الجزم بحجيتها و ضعف دليل الحجية و فساده كاف، فكيف و الأدلة العقلية و النقلية على نفى الحجية البراءة الأصلية كثيرة جدا يأتى الإشارة إلى بعضها ان شاء اللّه.

و انما يطلب الدليل من المدّعى المثبت لا من المنكر النافى كما صرّح به المحققون فى محله و جزم به أكثرهم و القول بخلافه لا يخفى ضعفه و ضعف دليله.

قوله: فى كون البراءة الأصلية لا يصلح الاحتجاج بها.

أقول: ظاهره ان الاحتجاج بها جائز و لم يصرّح فيه بالوجوب و كذا غيره من الأصوليين و ذلك ان مخالفتها و العمل بالاحتياط راجح قطعا و انما الخلاف فى وجوب مخالفتها و استحبابه فالمعاصر لا ينكر الاستحباب لكن يظهر منه فى آخر الكلام التشنيع على من يترك العمل بها لا بمجرد ترك العمل بها بل لعمله بأحاديث ضعيفة عنده، و كفى بهذا ضعفا لحجية البراءة الأصلية

حيث انها دائما مخالفة للاحتياط و العمل بالاحتياط راجح اتفاقا و انما الخلاف فی وجوبه و استحبابه.
و اعلم ان كلام المعاصر و غيره هنا مجمل يحتاج الى التفصيل لتحقق محل النزاع و نحن نفصل و نقول الأصل يطلق على معان و يستدل به فی مواضع اثنی عشر:
الأول: نفی الوجوب فی فعل وجودی الى ان يثبت دليله.
الفوائد الطوسية، ص: ١٩٩
الثانی: نفی التحريم فی فعل وجودی الى ان يثبت دليله.
الثالث: نفی تخصيص العام الى أن يثبت المخصص.
الرابع: نفی تقييد المطلق الى أن يثبت المقيد و فی معناه نفی النسخ الى ان يثبت.
الخامس: نفی الاشتراط بشرط مختلف فيه الى أن يثبت و هو راجع الى حدّ السابقين.
السادس: نفی مطلق الحكم الى ان يثبت دليله.
السابع: نفی تغير الحكم الشرعی فی الحالة السابقة و هو المسمی بالاستصحاب فی نفس الحكم الشرعی إثباتا و نفيا.
الثامن: نفی تغير الحالة السابقة الى أن يثبت تغيرها و هو المسمی بالاستصحاب فی غير نفس الحكم الشرعی.
التاسع: القاعدة الكلية كما يقال الأصل فی الكلام الحمل على الحقيقة و نحو ذلك.
العاشر: الحالة الراجحة و هی قريبة من سابقها.
الحادی عشر: الدليل و البرهان كما يقال الأصل فی هذه المسئلة الكتاب و السنة الثانی عشر: الكتاب المعتمد كما يقال كتاب حريز أصل و كتاب محمد بن مسلم من جملة الأصول و هذا مخصوص بكتب الحديث و هو راجع الى سابقة و ربما يطلق على غير ذلك. فاذا عرفت هذا فنقول.
اما الأول: فلا خلاف فيه بين العقلاء إذ لم يذهب أحد منهم إلى أصالة الوجوب حتى تثبت عدمه و استلزام ذلك تكليف ما لا يطاق ظاهر، و بطلانه أظهر مع انه كثيرا ما يحصل الشك فی وجوب الفعل و وجوب الترك و قد ورد التصريح بما قلناه فی عدة أحاديث و لم يقل أحد أيضا بوجوب الاحتياط هنا و ان كان مستحبا حيث لا يكون الفعل مترددا بين الوجوب و التحريم نعم قد حكموا بوجوب الاحتياط إذا علم
الفوائد الطوسية، ص: ٢٠٠
اشتغال الذمة بعبادة و حصل التخيير فی نوعها كالقصر و التمام و الظهر و الجمعة و صلاة الفريضة إلى أربع جهات و نحو ذلك مع عدم إمكان الترجيح بالمرجحات المنصوصة و له تفصيل آخر مذكور فی محله.
و اما الثانی: ففيه خلاف مشهور و مذاهبهم فيه ثلاثة، أصالة الإباحة حتى تثبت التحريم، و أصالة التحريم الى ان تثبت الإباحة، و وجوب التوقف و الاحتياط و عدم الجزم بأحد الطرفين و دليل الأولين ضعيف و كل منهما يدفع الأخر و الأدلة العقلية و النقلية دالة على الثالث و اليه ذهب رئيس الطائفة فی كتاب العدة و جماعة من المتقدمين و المتأخرين و قد اتفق الجميع على رجحان ذلك لم يخالف فيه عاقل و انما اختلفوا فی الوجوب كما مر و لا يخفى ان الأصل بهذا المعنى نوع من الاستصحاب لأنه استصحاب لحكم الأشياء قبل ورود الشرع أو قبل تعلق التكليف بالمكلف و لا يتصور وجوب التوقف و الاحتياط فی مقام الوجوب و التحريم معا لأنه يستلزم اجتماع النقيضين و غير ذلك من المفاسد و النصوص الصريحة دلت على الفرق بين المقامين.
و أما الثالث و الرابع و الخامس: فلا خلاف فيها أيضا الا انهم اختلفوا فی الحكم بالنفی قبل التفحص و عدمه و المحققون على

اشتراط التفحص و هو الأحوط و ذهب العلامـة إلى جواز الحكم قبل التفحص هـذا فى أحاديث الأئمة (ع) و أما فى القرآن ففى ذلك خلاف مشـهور و الأحاديث المتواترة التى تزيـد على المائتين دالة على عدم جواز اسـتنباط الأحكام النظرية من ظواهره الا بعد معرفة أحوالها و تفسيرها من الأئمة (ع) و لو بحديث يوافق مضمونها ليؤمن من النسخ و التخصيص و التقييد و غير ذلك مما هو كثير جـدا فى القرآن و قـد جمعناها فى محل آخر و دلالتها ظاهرة واضـحة غير محتملـة للتقيـة و قد تجاوزت حد التواتر و ما يتخيل من معارضاتها محتمل للتقية على انها ظواهر لا تعارض النص الصريح.

و اما السادس: ففيه خلاف مشهور و قد خصه المحقق بما يعلم انه لو كان هناك

دليل يوصل إلينا و الا لم يكن معتبرا و مع فرض تحقق العلم بـذلك تسـهل الخطب الا ان هـذا فيه إجمال لا بد فيه من التفصـيل السابق.

و أما السابع: ففيه أيضا خلاف مشـهور و قد ذهب الى بطلانه المحققون كالسـيد المرتضـى و الشـيخ الطوسى و المحقق الحلى و الشـيخ حسن و مولانا محمـد أمين و صاحب المدارك و غيرهم و مثلوا له بالمتيمم إذا دخل فى الصـلاة ثم رأى الماء فى أثنائها الاتفاق واقع على وجوب المضى فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعدها استصحابا للحكم الأول أم يستأنفها بالوضوء.

و قـال صـاحب المـدارك فى أوائـل كتـاب الطهـارة: الحـق ان الاستصـحاب ليس بحجـة إلاـ مـا دل الـدليل على ثبـوته و دوامه كاستصـحاب الملك عنـد جريان سـبب الملك الى ان يثبت الانتقال و كشـغل الذمـة عنـد جريان الإتلاف الى ان يتحقق البراءة «انتهى» «١» و أدلة التوقف و الاحتياط شاملة له و دليل حجيته ضعيف باطل كما يأتى ان شاء اللّه تعالى.

و أما الثامن: فلا خلاف فيه و النصوص الشرعية دالة عليه عموما و خصوصا و أما باقى المعانى فلا اشكال فيها و أمرها واضح الا انه لاـ بـد من تحققهـا و إثباتها و لا يكفى فيها الـدعوى المجردة عن الـدليل و لا الاسـتدلال بالفرد على الطبيعـة كما اشـتهر بين جماعـة من المتأخرين من قولهم هـذا الحـديث مخالف للأصول فيردونه و مرادهم بالأصول قواعـد كلية قد اسـتنبطوها من صور حـديث و هذا عند التحقيق لا يتم الا على قواعد العامة القائلين بالقياس فإنهم يسـتدلون بجزئى على جميع أفراد الكلى الشامل له و من تبعهم من الخاصـة فيه فقـد غفـل عن مبنـاه اللهم الاـ ان يـدل القرائن الظاهرة الواضـحة على ان ذلك الفرد انما ورد بطريق المثال و ان الحكم عام.

و قد أشار الى بطلانه الصادق عليه السّلام فى حديث عبد الرحمن بن الحجاج حيث قال فى الرد عليهم انهم جعلوا الأشـياء شـيئا واحدا و لم يعلموا السنة. و غير ذلك من

---

(١) المدارك ص ١٥ فى ذيل عبارة، و لا يطهر بزوال التغير من نفسه إلخ

الأحاديث و قـد ظهر ان عمـدة الاختلاف هنا فى أصالة الإباحة و فى الاستصـحاب فى نفس الحكم الشـرعى الا ان الاستصـحاب يطلق عليه الأصل لا البراءة الأصلية ففى استدلال المعاصر تسامح كما يأتى بيانه و باقى المعانى أمرها ظاهر.

أقول: و إذا كان فى كل شىء حكم فكيف يقال ببراءة الذمة.

أقول: هـذه الأحاديث المشار إليها كثيرة جـدا قـد تجاوزت حد التواتر بما تزيد على خمسـمائة حديث و يوافقها آيات كثيرة من القرآن و دلالـة هـذه الآيـات ظـاهرة و دلالـة الروايـات قطعيـة و إذا كـان فى كل واقعـة حكم شـرعى و قـد علمنا اشـتغال الـذمة بتكليفات لا بد من القيام بها و قد علمنا أيضا انه لم يبق شـىء على إباحته الأصـلية و الإباحة الشـرعية مغايرة لها و من المعلوم انه

لا يجوز إثبات حكم شرعى إلا بدليل شرعى حتى الإباحة الشرعية و هذا صريح كلام المعاصر و غيره فى عدة مواضع مما قلناه و غيره فترى آخر كلامه يناقض أوله.

قوله: انا مكلفون بما يصل إلينا حكمه على وجه يجوز لنا العمل به.

أقول: ان أراد الحكم الخاص خاصة فهو ممنوع بل العمل بالحكم العام واجب كما ان العمل بالحكم الخاص واجب بشرط ان يكون الفرد الذى يراد إثبات حكمه بالنص العام بين الفردية و الا لاحتاج الى دليل آخر و قد وصل إلينا النص العام المتواتر الصريح بانا مكلفون فى كل واقعة بحكم شرعى و بالتوقف و الاحتياط إذا لم يعلمه و اشتباه بعض الأحكام علينا مع إمكان تحصيل براءة الذمة لنا فى مقام التحريم بترك الفعل الوجودى المحتمل له دون مقام الوجوب لما مضى و يأتى لا يكون عذرا لنا فى الجزم بالإباحة الشرعية مع عدم الدليل و لا بالإباحة الأصلية للعلم بالانتقال عنها الى الوجوب أو الاستحباب أو التحريم أو الكراهة أو الإباحة الشرعية و لو لم يكن النص العام حجة لزم رفع التكليف الان إذ لا نص خاصا فى وجوب الصلاة على زيد فى سنة كذا فى بلد كذا و النصوص على عموم التكاليف عدا ما استثنى كثيرة جدا بل متواترة.

قوله: و قد ورد عنهم عليهم السّلام.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٠٣

أقول: استدل على حجية الأصل و الاستصحاب بستة أخبار لا دليل فى شىء منها على مطلبه.

و الجواب عنها بالتفصيل يأتى ان شاء اللّه و الجواب عنه إجمالا من وجوه اثنى عشر.

الأول: أنها اخبار آحاد و قد تقرر عندهم عدم حجيتها فى الأصول:

الثانى: انها ظواهر ليست بنص صريح و قد اعترفوا بعدم جواز الاستدلال بظاهر فى الأصل.

الثالث: ان الاستدلال بها دورى لأن سندها و دلالتها ظنيان اما عندهم فظاهر و اما عندنا فلكثرة معارضاتها و موافقتها للتقية و الأصل و الاستصحاب دليلان ظنيان فكيف يجوز الاستدلال بالظن على الظن.

الرابع: أنها اخبار آحاد و معارضها متواتر كما يأتى الإشارة إليه فيكون ضعيفة عندنا و عندهم و لو بالنسبة إلى قوة معارضها و على تقدير جواز العمل فى الأصول بخبر الواحد لا بد من عدم معارض أقوى منه أو مساو.

و الخامس: انها لا تفيد غير الظن و قد تواتر النهى عن العمل به فى الآيات و الروايات و قد ادعوا تخصيصه بالأصول فلا يجوز لهم الاستدلال فيها بدليل ظنى السادس: موافقتها للتقية و عدم موافقة معارضها لها فان مدار علماء العامة على العمل بالأصل و الاستصحاب و مخالفة التقية أقوى المرجحات المنصوصة.

السابع: كثرة احتمالاتها و قد تقرر انه إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال الثامن: انها انما تدل على بعض الإفراد المتفق عليها و لا ظهور لها فى شىء مما هو مختلف فيه كما سنبينه.

التاسع: انها خلاف الاحتياط فى الأصل دائما و فى الاستصحاب غالبا كما يأتى و معارضها موافق للاحتياط فالعدول عنها و العمل بمعارضها راجح قطعا عندنا و عند الخصم فكفاها بذلك ضعفا، و انما الخلاف فى وجوب مخالفتها و استحبابه.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٠۴

العاشر: انه لا دلالة فيها على حجية الأصل و الاستصحاب بوجه كما يأتى فبقيت معارضاتها المتواترة بغير معارض.

الحادى عشر: ان المفروض فيها عدم ورود النهى و عدم حصول العلم و قد ورد النهى فى معارضاتها و حصل العلم بها كما يأتى بيانه ان شاء اللّه فبقى موضوعها غير موجود الان عند العلماء العارفين بعارضاتها و يأتى توضيحه و لا يجوز الاستدلال بها.

الثانى عشر: انها معارضة للدليل العقلى و النقلى من الكتاب و السنة فلا يجوز العمل بها لأنها عدول عن يقين الى ظن و بطلانه لا

يحتاج الى دليل.

و من المعلوم الـذى لا شک فيه ان القائلين بالقياس و الاسـتحسان بل بالجبر و التشبيه و التفويض بل بإنكار الإمامة و العصـمة قد اسـتدلوا بما هو أقوى و أوضح و أظهر مما استدل به المعاصر على حجية الأصل و الاستصحاب و ما أجاب به فهو جوابنا و ذلک انه ظن تعارض اليقين و شـبهة تعارض العلم و كل ما كان كـذلک فهو باطل قطعا فهـذا جواب إجمالى و التفصـيلى مـذكور فى محله و هذا الإجمالى كاف لمن عجز عن حل الشبهة بالوجه التفصيلى و لا يكلف اللّه نفسا الا وسعها على ان الجواب، التفصيلى لا يخفى على اللبيب و يأتى هنا ما يقتضيه الحال.

و ليت شعرى أى حق لا تعـارضه شـبهة أقوى مما ذكره المعاصـر و فى ذلک من الحكم و الأسـرار ما يطول الكلام ببيانه و من جملتها تشديد التكليف و التعريض لزيادة الثواب و عدم كون التكليف ضـروريا فتسقط المشقة فيه، و لا يقدر أحد على مخالفته كما فى المعاد و هذا هو السر فى نصب جميع الشبهات و إنزال المتشابهات و خلق الشهوات و الشياطين و غير ذلک.

و فيه أيضا أسرار أخر قد ورد النص بها و ليس هذا محل بيانها و الا فإن اللّه اقدر على رفع الاختلاف وَ لا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلّا مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ.

و قد كان اللّه قادرا على إنزال جميع الأحكام التى يحتاج إليه الأمة فى القرآن

الفوائد الطوسية، ص: ٢٠٥

بـدلالات ظاهرة واضـحة قطعيـة خاليـة من المعارض و كذا كان الرسول عليه السّلام قادرا على تأليف كتاب كذلک و كذا كل واحـد من الأئمـة (ع) و لكن لم يكن ذلک موافقا لحكمة التكليف و كان يكون ذلک مغنيا عن الامام كما ورد النص بان ذلک وجه الحكمة فى تعمية القرآن.

و مع ذلک فان تحصيل العلم بما يحتاج اليه غير متعذر و الاحتياط فيما لم يحصل فيه العلم كما أمرنا به ممكن و النصوص عندنا فى كل ما كلفنا به من الأمور المهمة كثيرة لمن تتبع و اللّه الهادى.

قوله: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى.

أقول: هذا الخبر هو عمدة المعاصر فى الاستدلال و لذلک لم يستدل غيره بغيره فان ما عداه لا دلالة له أصلا كما يأتى.

و الجواب عنه من وجوه اثنى عشر: قد عرفت جملة منها و نحن نشير اليه توضيحا.

الأول: انه خبر مرسـل لا سـند له أصـلا و ينبغى ان يـذكر المعاصـر سـنده ثم أثبت صـحته و لا سبيل له اليه فلا يعارض الأخبار المسندة.

الثانى: انه خبر واحد فلا يكون حجة فى الأصول اتفاقا.

الثالث: انه خبر واحد يعارض المتواتر الذى يأتى الإشارة إليه:

الرابع: انه ظنى السند و الدلالة فلا يجوز الاستدلال به على حجية دليل ظنى لأنه دورى.

الخامس: انه ظن فلا يكون حجة فى الأصول أما عندهم فظاهر و اما عندنا فلكثرة معارضاته.

السـادس: انه محمـول على التقيـة لمـوافقته للعامـة و قـد ورد مثله و مـا هو أقوى منه فى القيـاس و فى الجـبر و التشـبيه و فى نفى العصمة و نحو ذلک و وجهه ما قلناه و لو لا خوف التطويل لاوردنا من ذلک ما يتجاوز حد التواتر.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٠٦

السـابع: انه معـارض بمـا هو أقوى منه فلا يجوز ترجيـح الأضـعف على الأـقوى الثـامن: انه مخالف للاحتياط و العمل بالاحتياط راجح قطعا كما عرفت.

التاسع: انه محتمل للاحتمالات الكثيرة و من جملتها اختصاصه بما ليس من نفس الأحكام الشرعية و اختصاصه بمقام احتمال الوجوب اى بمقام احتمال الوجوب لأن الأصل عدمه اتفاقا و غير ذلك مما مضى و يأتى و إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال

العاشر: ان النهى قسمان خاص و عام و لم يقل حتى يرد فيه نهى خاص، و النهى العام قد بلغنا و هو النهى عن ارتكاب الشبهات و القول بغير علم و ما تضمن الأمر بالتوقف و الاحتياط فى كل ما لم يكن حكمه ظاهرا واضحا و النهى عن العمل بالظن الى غير ذلك مما تضمن معارضه و قد جمعناه فى محله و هو يقارب مائة حديث و اما ما يدل على ذلك عموما فهو يزيد على ألف حديث كما يأتى الإشارة إليه.

الحادى عشر: ان يكون مخصوصا بالخطابات الشرعية و وجهه انه لم يبق شىء لم يرد فيه خطاب شرعى فإن اللّه قد أكمل الدين و بين الأحكام فحاصل معناه ان كل خطاب شرعى فهو باق على إطلاقه و عمومه حتى يرد فيه نهى عن بعض الإفراد بقيد ذلك الإطلاق و يخص ذلك العموم و لا شك فى إمكان التخصيص الذى ذكرناه و احتمال الخبر له و وجود دليله و عدم الخلاف فيه فتعين ذلك لتواتر معارضه لو حمل على ظاهره.

و مثاله قولهم عليهم السّلام كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر.

فإنه محمول على ظاهره من العموم و الإطلاق فلما ورد النهى عن استعمال الإنائين الذين أحدهما نجس و الأخر مشتبه به خرجت هذه الصورة من الدخول فى العموم و الإطلاق و قد فهم الصدوق هذا المعنى من الخبر فاستدل به على جواز القنوت بالفارسية لأن أحاديث القنوت متواترة و فيها عموم و إطلاق و لم يصل اليه نهى عن القنوت بالفارسية و الا فإن العبادة لا يستدل فيها بأصالة الإباحة بل لا بد فيها من دليل الرجحان الشرعى.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٠٧

الثانى عشر: ان يكون مخصوصا بما قبل إكمال الشريعة أو بمن لم يبلغه النهى العام المعارض لهذا الخبر هنا، و يحتمل غير ذلك من الوجوه الكثيرة و اقتصرنا على هذا القدر تبركا بالعدد.

قوله: و الناس فى سعة مما لم يعلموا.

أقول: قد عرفت الجواب بوجوه متعددة عن مثله فلا وجه للإطالة بإعادته و قوله مما لم يعلموا انما يجوز ان يستدل به قبل حصول العلم بمعارضة المتواتر المشتمل على الأمر بالتوقف و الاحتياط فى مقام التحريم أما بعد العلم به فالاستدلال به مكابرة و لم يقل: الناس فى سعة مما علموا و مما لم يعلموا.

و مع هذا فتخصيصه بغير الحكم الشرعى أو بمقام الوجوب قريب متعين بوجود ما يؤيده و عدم ما ينافيه دون مقام التحريم على ان هذا الخبر فيه تغيير فاحش قد وقع من المعاصر اما سهوا أو عمدا و الا فإنه لا عموم فيه.

و انما ورد فى حديث سماعة فى الجماعة الذين وجدوا السفرة و لا يعلمون انها سفرة مجوسى أو مسلم فقال عليه السّلام هم فى سعة حتى يعلموا.

فقوله: هم، راجع الى الذين وجدوا السفرة ليس بعام فى جميع الناس و تغييره غير جائز و هو فى جماعة مخصوصين و فى قضية خاصة فتعديته الى غيرها قياس باطل و مع ذلك انما ورد فى غير الأحكام الشرعية لأن قولنا هذه سفرة مسلم ليس بحكم شرعى و كذا قولنا هذه سفرة مجوس و لو سئل النبى و الامام عن ذلك ربما يعلمه لأنه لا يلزم علمهما بجميع علم الغيب «١».

فكيف يقاس الأحكام الشرعية على الأمور الدنيوية و نحن نطالب المعاصر بسند الخبر فنقول من رواه بهذا اللفظ و فى أى كتاب ورد و على تقدير ثبوته فى

---

(۱) و لكن نحن نعتقد أن الأئمة (ع) يعلمون جميع الجزئيات سوى البداء و الذى يختص بذاته سبحانه و تعالى بمعنى أنهم (ع) عالمون بالأشياء لكن لا مطلقا بل بالأمور التى لم يرد اللّه تعالى إخفائه عنهم.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۰۸

كتب الحديث المعتمدة بسند صحيح بهذا اللفظ بعينه قد عرفت الجواب عنه بوجوه متعددة.

قوله: و لا تنقض اليقين بالشك أبدا.

أقول: هذا انما يدل على حجية الأصل بمعنى الاستصحاب لا بمعنى الأصالة الإباحة و لا دلالة له على الاستصحاب فى الحكم الشرعى بل هو مخصوص باستصحاب الحالة السابقة التى ليست من نفس الأحكام الشرعية سواء كانت مخالفة للأصل أم موافقة له مثاله إذا تيقن الإنسان انه توضأ ثم شك فى انه أحدث و بالعكس أو تيقن دخول الليل ثم شك فى طلوع الصبح و بالعكس أو تيقن وقوع العقد ثم شك فى التلفظ بالطلاق أو تيقن وقوع الطلاق ثم شك فى الرجعة أو فى تجديد العقد أو تيقن طهارة ثوبه ثم شك فى ملاقاة البول له أو نحو ذلك مما ليس من نفس الأحكام الشرعية و ان ترتب عليه بعضها فان هذه الأشياء لا يحتاج الى نص و الا لزم تكليف ما لا يطاق لان المكلف لا يمكنه الرجوع فى هذه الأشياء و أمثالها إلى المعصوم و إذا رجع إليه فإنه لا يعلم الغيب كله.

و هل يتصور عاقل ان يقول للنبى صلى اللّه عليه و آله أخبرنى هل أحدثت بعد وضوئى أم لا و هل خرج منى منى بعد الغسل أم لا و هل طلقت زوجتى أم لا و لما اقتضت الحكمة لدفع الحرج و المشقة ان ينص الشارع على العمل فى هذه الأشياء التى ليست الأحكام الشرعية بقواعد كلية من أصل و استصحاب و نحوهما على تفصيل يستفاد من النص المذكور فى محله حكم العامة بمساواة الأحكام الشرعية الإلهية لتلك الأمور الدنية الدنيوية بناء على أصلهم من حجية القياس.

و غفل عن الفرق بين الأمرين بعض المتأخرين من الخاصة مع ان النصوص بالفرق بين المقامين كثيرة و الا لزم تكليف ما لا يطاق أو رفع التكاليف كلها أو أكثرها و الاستغناء عن النبى و الامام بالأصل و الاستصحاب كما صرح به بعض علماء العامة و لا يمكن المعاصر ان يجب بما ورد من وجوب طلب العلم لأنه يقول لا المراد بالعلم

الفوائد الطوسية، ص: ۲۰۹

الظن الحاصل من الدليل الشرعى كالأصل و الاستصحاب و لا يجب بعد ذلك الرجوع الى المعصوم عندهم و لأنهم يدعون انه لا يحصل من الاخبار غير الظنى حتى مع المشافهة لأن دلالة الألفاظ ظنية كما زعموا فيلزم من وجوب الرجوع بعد حصول الظن الشرعى تحصيل الحاصل.

و مما يؤيد الاختصاص هنا بما ليس من نفس الأحكام الشرعية ان هذا الحديث انما ورد فى نواقض الوضوء إذا حصل الشك فى غلبة النوم على السمع و عدمه و فى الشك بين عدد الركعات الصادرة عن المصلى و مما يؤيد ذلك أيضا.

و توضيحه انهم عليهم السلام قالوا لا تنقض اليقين بالشك ابدا و انما تنقضه بيقين آخر فاذا لم يحصل للمكلف يقين بتجدد حالة أخرى (يمكنه الاستدلال بهذا الحديث و إذا حصل له اليقين بتجدد حالة أخرى- خ) كخروج المذى من المتوضى و وجود الماء عند المصلى بتيمم و حصل عنده شك فى حكمها الشرعى و هو الذى ينصرف إليه إطلاق الاستصحاب عندهم فلا يمكن الاستدلال بهذا الحديث لأنه قد نقض اليقين السابق بيقين و شك لا بشك منفرد و لم يقل فى الحديث لا تنقض اليقين بالشك و لا باليقين و الشك و انما تنقضه بيقينين آخرين.

[فلا يكون ذلك دليلا على الاستصحاب على انه ان يدل على ان الشك لا تنقض اليقين- خ].

فلا دلالة على عدم نقض الشك بالظن و لا الظن بالشك و لا اليقين بالظن و لا الظن بالظن و لا اليقين باليقين و الشك أو به و

بالظن و هم يستدلون فى جميع تلك الصور بالاستصحاب فلا دلالـة للحديث على حجيته مطلقا على ان اللام فى اليقين يحتمل كونهـا للعهـد الـذكرى لأنه قال و الا فإنك على يقين من وضوئك و لا تنقض اليقين ابـدا بالشك فلا دلالـة له على غير الصورة المفروضة التى هى موضوع بالحديث و هى ليست من نفس الأحكام الشرعية و القياس باطل و الاستدلال بالفرد على الطبيعة غير معقول خصوصا فى الأصول.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۱۰

هذا و قد استدل المعاصـر بهذا الحديث على حجية البراءة الأصـلية و قد عرفت ما فيه من التسامح فان الاستصحاب قد يدل على التحريم و على الوجوب و نحوهمـا و الأحكام الشـرعية و الوضـعية و هو ينافى البراءة الأصـلية فهو فى كثير من الصور يـدل على بطلانها على ان لمن قال: بوجوب التوقف و الاحتياط ان يستدل بهذا الحديث بعينه.

فنقول: قد حصل لنا اليقين بشغل الذمة بالتكليف و بأن فى كل مسئلة حكما شرعيا فلا يجوز لنا نقض اليقين فى شىء من الأشياء إلا بيقين مثله فبطلت حجية البراءة الأصـلية و يتعين العمل بالنص الخاص ان وجد و الا فبالعام الدال على الاحتياط الذى يحصـل منه اليقين ببراءة الذمـة و أقله ان يقال تعارضا فتساقطا مع التنزل على رجحان المعارض، و هـذا كله واضـح عند المنصف الخالى الذهن من الشبهة و التقليد.

قوله: و ما حجب اللّه عن العباد فهو موضوع عنهم.

أقول: هـذا الحـديث أيضـا فيه تغيير و لفظ ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، و قـد عرفت الجواب عن مثله بوجوه كثيرة و هو ظـاهر الدلالـة على حكم الشـك فى وجوب فعـل وجودى لا- فى مقـام التحريم سـلمنا لكن لا- دلالـة فيه على مـا لم يحجب علمه عن العباد لحصول العلم بالنص المتواتر بوجوب التوقف و الاحتياط فى مقام التحريم.

قوله: و اليقين لا يدفعه الا يقين مثله.

أقول: وجود هذا الحديث بهذا اللفظ ممنوع فعلى المعاصر البيان و انما الموجود هو اللفظ السابق و قد عرفت الجواب عنه بوجوه كثيرة على ان كلام المعاصر غير صريح فى ان هـذا حـديث بـل ظـاهره انه كلام منه فى أثنـاء الاسـتدلال و انه قـد عبر به عن مضـمون الحديث السابق و فيه نوع من التسامح مع ان لفظ مثله غير صـريح فى عموم المماثلة و الا هو من ألفاظ العموم و الا لزم الاتحاد و الجواب عن الحديث السابق كاف.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۱۱

قوله: و قد ورد كل شىء لک حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه.

أقول: هـذا الحـديث الموجود فى الكافى و التهـذيب و الفقيه هكذا كل شـىء فيه حلال و حرام فهو لک حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و هذا لا دلالة على حجية الأصل و لا الاستصـحاب فى نفس الأحكام الشرعية لأن موضوعه مخصوص بما يكون نوعا ينقسم الى قسمين حكمها الشرعى معلوم أحدهما حلال و الأخر حرام كاللحم الذى فيه ميتة و مذكى و الخبز الذى منه ما هو ملک لبائعه و منه ما هو سـرقة و كالخبز الذى منه ما عمل من لبن طاهر و منه ما عمل من لبن النجس أو من لبن مأكول اللحم و غيره و كجوائز الظـالم و جميع مـا فى الأسواق و فى أيـدى الناس فان وجود حلال و حرام فى جميع ذلک معلوم مقطوع به و هـذا كله ليس من نفس الأحكام الشرعية و هذا الحديث ظاهر الدلالة على هذا المعنى و لا ظهور له فى غيره.

و قد ورد التصـريح بذلک فى هذا الحديث بعينه فى رواية أخرى رواها الكلينى و الشيخ عن مسعدة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال كل شـىء هو لک حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتـدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب فيكون عليک قـد اشتريته و هو

سرقة و المملوك عندك و هو حر قد باع أو خدع فبيع قهرا أو امرأة تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة فهذا الحديث واضح فيما قلناه و قد صرح فيه بان موضوعه ما ليس من نفس الأحكام الشرعية [و قوله: البينة دالان على ذلك و القرائن و التصريحات فيه و فى غيره مما ذكرنا واضحة و هذا غير محل النزاع و لو كان صريحا فى نفس الأحكام الشرعية] لكان محتملا للتقية و غيرها مما مضى و يأتى.

و أحاديث اختلاط الحلال بالحرام و اشتباهه به كثيرة مذكورة فى كتاب التجارة و كتاب الصيد و الذبائح و الأطعمة و الأشربة و غير ذلك و فى بعضها تصريح باختصاص الحكم بهذا القسم و قياس غيره عليه مع وجود الفارق باطل بل بدونه و بعد التسليم كيف يجوز تقديم الظاهر على النص و ما وافق العامة على ما خالفهم.

الفوائد الطوسية، ص: ٢١٢

قوله: و كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر أقول: هذا أخص من المدعى لأنه مخصوص بالطهارة لا دلالة له على مطلق الإباحة على انه انما يدل على ان ما علمت طهارته و شك فى ورود النجاسة عليه حكم عليه بالطهارة عملا بالأصل و الاستصحاب و هذا ليس من نفس الأحكام الشرعية و لا أقل من الاحتمال و فى جملة من أحاديث الطهارة دلالة على ذلك كحديث اعارة الثوب للذمى و غيره و فى لفظ قذر الذى هو صفة مشبهة و فى بعض الروايات حتى تعلم انه نجس دلالة على ما قلناه إذ لم يقل حتى تعلم أنه نجاسة و لا أقل من الاحتمال فكيف يتم الاستدلال، و على تقدير التصريح بنفس الحكم الشرعى هنا مخصوص بقسم واحد مع معارضة ما دل على التوقف و الاحتياط و النهى عن ارتكاب الشبهات فى نفس الأحكام و عن العمل بالظن مع احتمال التقية و غيرها و ضعفه عن معارضه لو كان صريحا فى محل النزاع و قد تقدم الجواب بوجوه أخر.

قوله: نعم إذا حصل قرائن تدل على صدقه عمل به.

أقول: هذا اعتراف بما لا يزالون ينكرونه على الأخباريين من إمكان الاطلاع على القرائن و العمل لها و إذا اعترفوا بإمكانه لم يجز لهم دعوى انسداد باب العلم لان الخبر المحفوف بالقرائن يفيد العلم باتفاق الخصم و المثال الذى أورده له لا نسبة له الى هذه الاخبار المحفوفة بالقرائن بل كلها أقوى منه كما لا يخفى على المنصف إذا عرف تلك القرائن المفصلة فى أماكنها و قد صرح بذلك المتقدمون و المتأخرون و من هنا يظهر أيضا ضعف الاصطلاح الجديد فى تقسيم الأخبار المعتمدة المحفوفة بالقرائن إلى أربعة أقسام بناء على انسداد باب العلم بالقرائن و لتفصيل الكلام و بيان القرائن و تنقيح البحث محل آخر.

قوله: و لهذا كان المتقدمون يعمل أحدهم بخبر لا يعمل به الأخر و لا يعتمد على مجرد روايته له أو العمل به.

أقول: هذا لا محذور فيه و لا منافاة فيه لقاعدتهم بل هو مؤيد لها لأنهم كانوا

الفوائد الطوسية، ص: ٢١٣

يعملون بالخبر المحفوف بالقرينة و ربما ظهرت لبعضهم و خفيت عن الأخر و لا يطعنون فى المعارض بل يرجحون الحديث الذى عملوا به بمرجحات منصوصة عندهم و ربما عمل بعضهم بحديث و لم يطلع على معارضه و لا ينافى ذلك حصول العلم بحكم ورد عن المعصوم فان ثبوت حديثين متعارضين عن المعصوم بطريق القطع بالمشافهة أو بالقرائن أو بالتواتر لا يستلزم التناقض لأنه يمكن كون أحدهما تقية أو مخصوصا ببعض الحالات.

و انما يلزم التناقض لو جزم كل واحد منهم بان هذا حكم اللّه فى الواقع و ذلك غير لازم بل يكفى أحد العلمين كما دل عليه العقل و النقل و لا تراهم اختلفوا إلا فى مقام اختلاف الاخبار بخلاف الذين يعملون بالاجتهاد و الظن و وجوه الاستنباطات الظنية فإنهم كثيرا ما يختلفون فى مسئلة لا نص فيها بل كثيرا ما يردون النص لظنهم ضعفه و يختلفون فى حكمه.

ثم لو سلمنا ان بعض الأخباريين أفتى بخلاف الحق سهوا أو عمدا فذلك لا يدل على بطلان طريقتهم كما هو ظاهر للمنصف و

من المعلوم ان فعل غير المعصوم عليه السّلام و قوله ليس بحجة شرعية و ان كانت روايته حجة بشروطها.

قوله: و من العجب من دعوى حصول علم لم يحصل لمتقدم و لا لمتأخر.

أقول: ان أراد دعوى حصول العلم فى جميع المسائل فهذا لا يدعيه أحد من الأخباريين كيف و هم يقولون بالتوقف و الاحتياط عند عدم العلم بالحكم و ان أراد دعوى حصول العلم فى بعض الأحكام التى ورد فيها نص متواتر أو محفوف بالقرائن فلا يحسن التعجب منه فان الفريقين قائلون به.

و قد قال المفيد و المرتضى و الشيخ ان الأحاديث المتواترة فى كتبنا لا تعد و لا تحصى و من المعلوم ان الأحاديث المحفوفة بالقرائن أكثر منها و قد صرح المتقدمون و المتأخرون بما هو أبلغ من ذلك و نقل عباراتهم يلزم منه الاطناب.

و ناهيك بالسيد المرتضى الذى ينكر اخبار الآحاد الخالية عن القرائن فقد

الفوائد الطوسية، ص: ۲۱۴

نقل عنه صاحب المنتقى و المعالم انه قال ان أكثر أخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر من طريق الإشاعة و الإذاعة و اما بأمارة و علامة دلت على صحتها و صدق رواتها فهى موجبة للعلم مقتضية للقطع و ان وجدناها مودعة فى الكتب بسند معين مخصوص من طريق الآحاد.

و نقل الشيخ حسن أيضا عنه انه قال ان معظم الفقه تعلم مذاهب أئمتنا عليهم السّلام بالضرورة و بالأحاديث المتواترة و ما لم يتحقق ذلك فيه لعله الأقل «انتهى» «۱» و عبارات علمائنا المتقدمين و المتأخرين توافق ذالك و بعضها أبلغ و كفاك بالمرتضى علم الهدى، فكيف يحسن من المعاصر ان يتعجب من دعوى حصول العلم و يدعى انه لم يحصل [لمتقدم و متأخر ينسب إلى أصحاب الأئمة و أمثالهم العمل بالظن فى جميع الأحكام و انه لم يحصل] لأحد من الإمامية علما فى مسئلة من المسائل و هذا الذى ادعاه هذا المعاصر أعجب مما تعجب منه على ان الأخباريين إذا نزلوا عن دعوى العلم بالحكم و قالوا هذا ظن قد حصل لنا العلم لوجوب العمل به و نحن مأمورون بذلك بالنص المتواترة فلا محذور فيه و يسقط التشنيع عليهم و لا يلزمهم العمل بكل ظن لبطلان القياس و عدم الدليل.

و من جملة تمويهات علماء العامة و مغالطاتهم انهم قالوا لا يمكن تحصيل العلم فى الفروع و لا تحصيل «۲» الا الظن فكل ما حصل منه ظن بحكم شرعى فهو دليل شرعى و انما قالوا: ذلك لعدم وجود نص عندهم متواتر و لا محفوف بالقرينة فى الفروع و لعلمهم بالقياس فقاسوا ما لم يؤمروا بالعمل به و لا عذر للإمامية فى مثل ذلك.

قوله: وهب ان كل شىء ورد فيه حكم.

أقول: هذا الكلام يظهر منه الإنكار بمضمون تلك الاخبار مع أنها متواترة

---

(۱) راجع المعالم فى مبحث حجية خبر الواحد.

(۲) و لا يحصل- خ

الفوائد الطوسية، ص: ۲۱۵

صريحة الدلالة و قد دل على ذلك آيات من القرآن و لا يحسن إنكار مثل ذلك، و عدم وصول بعض تلك الأحكام إلينا مع وصول النص المتواتر بالأمر بالتوقف و الاحتياط لا يستلزم العمل بالبراءة الأصلية و لا تكليف ما لا يطاق.

قوله: فمن لم يعمل بالخبر الضعيف عنده و يستند إلى البراءة الأصلية مراده بهما هذا.

أقول: هذا ينافى تصريحاتهم فكيف يجوز حمل كلامهم عليه و هو مجمل تقدم تفصيله و تقدم الجواب عنه و على كل حال لا

بد من إثبات الحجية بدليل قطعى لا سبيل اليه كما عرفت على ان هذا الاخبار التى يدعى المعاصر و الأصوليون ضعفها و يدعى الأخباريون صحتها اما ان يكون موافقة للأصل و مخالفة له.

و على الأول: لا ينبغى الإنكار عليهم لأن الأصل دال على صحتها و مآل الأمرين واحد.

و على الثانى: فهى موافقة للاحتياط و لا يحسن من عاقل إنكاره و اما التشنيع بالأمور السابقة التى نسبها المعاصر الى الأخباريين فلا يخفى على المنصف انهم بريئون منها و طريقتهم فى نهاية البعد عنها و ان كان المشار اليه بها شخصا معينا منهم فلا يجوز نسبة ذلك الى الجميع و جعله دليلا على بطلان مذهبهم نسئل اللّه العصمة من ذلك.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۱۶

فصل و استدل العلامة ره و جماعة من المتأخرين على حجية أصالة الإباحة

بأن لهذه الأشياء منافع خالية من أمارات المفسدة فكانت مباحة كاستظلال بحائط الغير.

و قال بعضهم فى تقريره: انها منافع خالية من الضرر على المالك.

و استدل الشيخ بهاء الدين و جماعة من المتأخرين على حجية الاستصحاب بان ثبوت الحكم أولا و عدم ثبوت ما يزيله يستلزم ظن بقائه و بأنه لولاه بعد إرسال المكاتيب و الهدايا من البعد سفها و بأنه لولاه لكان الشك فى الزوجية كالشك فى بقائها هذا ما استدلوا به و هو غنى عن الجواب مبنى على القياس و ليس بصواب و معارضته بما هو أقوى منه لا يخفى على اولى الألباب و لذلك اعرض عن الأصل و الاستصحاب المحققون من الأصحاب و قد تقدم ذكر بعضهم و لا يخفى ان قولهم خالية من المفسدة و قولهم خالية من الضرر على المالك مصدرة ظاهرة فإنه عين محل النزاع.

ثم اى ضرر فى المحرمات على المالك الذى هو اللّه فكيف يصح القياس مع الفارق و كيف يجوز الجزم بانتفاء المفسدة و الضرر مع احتمال وجودهما و كيف يجوز قياس أحكام الشرعية الإلهية على الأمور الدنية الدنيوية لو لا تمويهات العامة و مقاييسهم الفاسدة.

ثم كيف يجوز العمل فى الأصول بالدليل الظنى خصوصا فى الاستدلال على

الفوائد الطوسية، ص: ۲۱۷

حجية الدليل الظنى و هل هذا الا مبنى على قواعد العامة من ان كل ما يفيد الظن فهو دليل شرعى مع ان الظن لا يغنى من الحق شيئا.

و القائلون بعدم حجية الأصل و الاستصحاب مع عدم احتياجهم الى الاستدلال على النفى استدلوا على بطلانهما بوجوه و اقتصرنا منها على اثنى عشر تبركا بالعدد أحدها: ان فى العمل بهما مع عدم دليل قطعى على حجيتهما خطر أو خوف و دفع الخوف عن النفس واجب و كذا دفع الضرر المظنون و هذا دليل استدل به المتكلمون و الحكماء على وجوب المعرفة و على وجوب شكر المنعم و غير ذلك و قد حرروه و قرروه فى محله و أشار إليه الشيخ فى كتاب العدة و ذكروا ان العقلاء مطبقون على أن يحتمل كونه طعاما و كونه سما يتعين اجتنابه و من أقدم على تناوله أجمعوا على ذمه و فى بعض أحاديث التوحيد إشارة الى هذا الدليل و استدلال به.

و ثانيها: ما استدلوا به على صحة المعاد بأنه ممكن و قد أخبر الصادق به فيكون حقا و قد قرروه فى محله و لا ريب ان عدم حجية الأصل و الاستصحاب ممكن و لا يرتاب عاقل فى إمكانه و النصوص الدالة على عدم حجيتهما فى نفس الأحكام الشرعية عموما و خصوصا كثيرة كما يأتى الإشارة إلى بعضها.

و ثالثها: انهما راجعان الى القياس كما هو ظاهر من مواقع استعمالها و من دليل حجيتهما و كل ما دل على بطلان القياس فهو دال على بطلانهما و ناهيك بذلك و مما استدلوا به على بطلان القياس ان كثيرا من الأحكام مخالفة له كما هو ظاهر و على هذا فالدليل جار فى الاستصحاب لأنه كالقياس لمخالفته كثير من الأحكام له و جريان هذا الدليل فى الأصل أوضح لأنه مخالف لجميع الأحكام الشرعية حتى الإباحة على قول من قال بأصالة الإباحة لأن الشرعية غير الأصلية، و تخالف دلالة القياس و الأصل و الاستصحاب و نحوهما فى بعض المواضع كاف فى نفى الحجية و اعتبارها فى بعض المواضع و لو ثبت غير كاف فى إثبات الحجية و هذا مما لا يشك فيه منصف.

و رابعها: انهما دليلان ظنيان اتفاقا و لم يقم على حجيتهما دليل قطعى و العمل فيهما بالدليل الظنى دورى.

و خامسها: انهما لا يفيدان الا الظن و قد تواتر النهى عن العمل به فى الآيات و الروايات و تخصيصه بالأصول غير معقول لعدم وجود المخصص و لان كثيرا من أدلة الفروع أقوى من كثير من أدلة الأصول لكثرة المقدمات الظنية كما يظهر بالتتبع على ان ما نحن فيه من الأصول.

و سادسها: ما استدلوا به على وجوب عصمة الامام حيث قالوا لو لم يكن الامام معصوما لزم أمره تعالى عباده باتباع الخطاء و الأمر باتباع قبيح قطعا فهذا الدليل الذى لا يدفعونه وارد عليهم هنا، فإنه كما ان قول غير المعصوم يحتمل الخطاء كذلك حكم الأصل و الاستصحاب على ان إنكار الأئمة عليهم السّلام على من عمل بهما عموما و خصوصا كثير جدا فى الروايات بل متواتر معنى و من تتبع حق التتبع جزم بذلك.

و سابعها: النصوص المتواترة الدالة على وجوب التوقف و الاحتياط فى كل ما لم يعلم حكمه بالنص عنهم (ع) و قد جمعناها فى محل آخر و هى واضحة الدلالة لا يمكن حملها على الاستحباب لكثرة المبالغة و القرائن و التأكيد و التهديد و الوعيد على الترك بالهلاك و بالكفر الى غير ذلك.

و ثامنها: النصوص المتواترة الدالة على وجوب طلب العلم و العمل به و عدم جواز العمل بغير علم و معلوم انه لا يحصل من الأصل و الاستصحاب غير الظن و لم يحصل العلم بحجيتهما أيضا فهما ظن خاص و لا ريب ان العلم العادى نوع من العلم لا يطلق عليه الظن لغة و لا شرعا و لا عرفا و الوجدان شاهد بالفرق و لتحقيقه محل آخر و العلم لعادى غير حاصل من الأصل و الاستصحاب اتفاقا.

و تاسعها: النصوص المتواترة الدالة على النهى عن ارتكاب الشبهات فى مقام التحريم و انه لا يجوز العمل فيها الا باليقين خرج منها الشبهات التى ليست من نفس

الأحكام الشرعية مما عرفت سابقا و لنصوص أخر فبقى الشبهات التى هى من نفس الأحكام الشرعية.

و عاشرها: النصوص الدالة على انه لا يجوز العمل فى شىء من الأحكام الا بما ثبت عنهم (ع) و هى متواترة بل قد تجاوزت حد التواتر و دلالتها على المطلوب ظاهرة لأنها صريحة فى الحصر بل جميع أدلة الإمامية و العصمة دالة على ذلك و لم يثبت عنهم (ع) حجية الأصل و الاستصحاب بل ثبت عدمها بالأحاديث المتواترة الدالة عموما و خصوصا و هى تزيد على ألف حديث.

و حادى عشرها: انك قد عرفت ان مخالفتهما راجحة إذا كان الاستصحاب خلاف الاحتياط و انما الخلاف فى وجوب المخالفة و عدمها و اختيار المرجوح على الراجح فى الدين غير معقول فكيف و الدليل على المنع من المرجوح قائم.

و ثانى عشرها: ما استدل به السيد الأجل المرتضى علم الهدى على بطلان الاستصحاب و البراءة الأصلية نوع منه لما ذكرنا سابقا

و قد نقل هذا الاستدلال عن السيد المرتضى صاحب المعالم و استحسنه و وافقه عليه و كذلك جماعة من علمائنا.

قال فى المعالم: احتج المرتضى بان فى استصحاب الحال جمعا بين حالين فى حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء فى إحديهما واجدا له فى الأخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة.

قال: و إذا كنا أثبتنا الحكم فى الحالة الأولى بدليل فالواجب ان ينظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما و ليس هناك استصحاب و ان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط و الحالة الثانية عارية من دليل فلا يجوز إثبات مثل هذا الحكم لها من غير دليل، و جرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دليل، فاذا لم يجز إثبات الحكم للأولى إلا بدليل فكذلك الثانية ثم أورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم فى الحالة الأولى يقتضى استمراره الا لمانع إذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الأحكام فى موضع و حدوث الحوادث

لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك و ما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع و أجاب بأنه لا بد من اعتبار الدليل على ثبوت الحكم فى الحالة الاولى و كيفية إثباته و هل يثبت ذلك فى حالة واحدة أو على سبيل الاستمرار و هل تعلق بشرط مراعى أو لم يعلق.

قال: و قد علمنا ان الحكم الثالث فى الحالة الأولى انما تثبت بشرط فقد الماء و الماء فى الحالة الثانية موجود و اتفقت الأمة على ثبوته فى الاولى و اختلفت فى الثانية؟ فالحالتان مختلفان و قد ثبت فى العقول ان من شاهد زيدا فى الدار ثم غاب عنه لا يحسن بأن يعتقد استمرار كونه فى الدار الا بدليل متجدد و حال كونه فى الدار فى الثانى و قد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية.

فاما القضا بان حركة الفلك و ما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الحكم فذلك معلوم بالأدلة و على من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة.

ثم قال: فبمثل ذلك نجيب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من أخبرنا عن مكة و ما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها و ذلك لأنه لا بد للقطع على الاستمرار أما عادة أو ما يقوم مقامها و لو كان البلد الذى أخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه انتهى ما نقله صاحب المعالم عن السيد المرتضى «١».

و لا يخفى ان ما تضمنه ذلك السؤال استدلال من السائل بالقياس مع الفارق و هو باطل بدون فارق هذا ما اقتضاه الحال مع تشتت البال و ضيق المجال و لو لا خوف الملال لطال المقال و زاد الاستدلال و فيما أوردناه كفاية لأرباب الكمال الذين يعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال «٢».

---

(١) راجع أواخر المعالم.

(٢) وجدنا نسخة فى إثبات البراءة الأصلية و الاستصحاب فى الرد على ما قاله المؤلف ره فى مكتبة صديقنا العلامة اللاجوردى بخط مؤلفه ره.

فائدة (٥٠) [حديث أن أبا بكر منى لبمنزلة السمع]

روى الصدوق فى معانى الاخبار قال حدثنا أبو القاسم على بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رضى اللّه عنه قال حدثنا محمد بن ابى عبد اللّه الكوفى قال حدثنا سهل بن زياد الآدمى عن عبد العظيم بن عبد اللّه الحسنى قال حدثنى سيدى على بن محمد بن على الرضا عن أبيه عن آبائه عن الحسين بن على عليهم السّلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ان أبا بكر منى لبمنزلة السمع «۱» و ان عمر منى لبمنزلة البصر و ان عثمان منى لبمنزلة الفؤاد قال فلما كان من الغد دخلت اليه و عنده أمير-المؤمنين عليه السّلام و أبو بكر و عمر و عثمان فقلت له يا أبة سمعتك تقول فى أصحابك هؤلاء قولا فما هو؟ فقال صلى اللّه عليه و آله نعم ثم أشار إليهم فقال: هم السمع و البصر و الفؤاد و سيسألون عن ولاية وصيى هذا، و أشار الى على بن أبى طالب صلوات اللّه عليه ثم قال ان اللّه عز و جل يقول إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا ثم قال صلى اللّه عليه و آله و عزة ربى ان جميع أمتى لموقوفون يوم القيمة و مسئولون عن ولايته و ذلك قول اللّه عز و جل وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ «۲».

أقول: استشكل بعض الطلبة هذا الحديث فقال: كيف يجوز لعن سمعه و بصره و فؤاده عليه السّلام و كيف يجوز تكذيب دعواهم و هل هو الّا سند قوى العامة فى اعتقاد

---

(۱) فى المصدر المطبوع بمنزلة السمع إلخ.

(۲) معانى الأخبار ص ۳۶۸ باب نوادر المعانى.

حسن حالهم بل جعله دليلا على عصمتهم لعصمة سمعه و بصره و فؤاده عليه السّلام و لا يجوز عليه التقية عندنا كما قيل و لا عندهم.

و الجواب من وجوه اثنى عشر.

الأول: انه ضعيف السند على المشهور فلا يصلح حجيته لا سيما فى الأصول و ضعف سنده معلوم لمن تتبع كتب الرجال فلا حاجة الى بيانه.

الثانى: ضعف دلالته لما يأتى بيانه من الاحتمالات الظاهرة القوية و إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال بل لا يمكن فهم ما ذكره السائل منه لما يأتى.

الثالث: انه خبر واحد فلا يجوز الاستدلال فى الأصول اتفاقا.

الرابع: انه ظنى السند و المتن فلا يجوز الاستدلال به فى الأصول عند العامة و لا عند الخاصة لأنهم خصوا النهى عن العمل بالظن بالأصول فكيف يجوز لهم ان يعملوا فيهما بدليل ظنى و اللازم منه رد الآيات الكثيرة و الروايات المتواترة و هو غير جائز.

الخامس: انه خبر واحد فلا يعارض المتواتر و من تتبع علم ان معارضة متواتر عند العامة و الخاصة كما يظهر لمن تتبع كتاب الطرائف و الشافى و نهج الحق و كتاب الألفين و مثالب الصحابة و غير ذلك.

السادس: انه ظنى السند و المتن و معارضة قطعيهما فلا يجوز الالتفات إليه فإن الظن لا يعارض اليقين قطعا و من تأمل علم انه لا تداخل فى هذه الأوجه فإن منها ما اعتبر فيه وجود المعارض و منها ما لم يعتبر فيه.

السابع: انه يحتمل الحمل على التقية فى الرواية لأن العامة يروون صدره و لعل عجزه قد وقع فأراد الإمام الجمع بينهما ليحصل تأويل ما نسبوه اليه عليه السّلام على تقدير تسليمه و له نظائر كثيرة جدا يعرفها المتتبع الماهر.

و الشيخ كثيرا يحمل الحديث النبوى صلى اللّه عليه و آله فى كتاب الاخبار على التقية و مراده التقية فى الرواية على ان استحالة التقية على النبى صلى اللّه عليه و آله مطلقا محل تأمل و ليس هذا محل تحقيقه.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٢٣

الثامن: انه يحتمل الحمل على النسخ فان كثيرا من معارضاته متأخر فتعين حمل المتقدم على النسخ كما هو مقرر.

التاسع: انه محتمل لوجوه «١» كثيرة لما مر و يأتى فظهر كونه متشابها و معارضه محكم «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشابَهَ مِنْهُ» و لا يجوز العمل بالمتشابه و ترك المحكم اتفاقا.

العاشر: انه كثير الاحتمالات كما عرفت فينبغى حمله على أحدها جمعا بين الدليلين و معارضه غير محتمل لكثرته و تواتره و تعاضد أسانيده و دلالته فهو من حيث المجموع غير محتمل.

الحادى عشر: انه قد تقرر ان وجه الشبه ليس من ألفاظ العموم بل يكفى فيه صفة واحدة كما يقال زيد كالأسد أى فى الشجاعة و لا يلزم المشاركة فى غيرها و تقرر أيضا ان المشبه به يكون أقوى فى وجه الشبه و لا ريب ان التشبيه يقتضى المغايرة و ان تشبيه الشىء بنفسه غير جائز و لا متصور من مثله عليه السّلام و الاشكال الذى وقع فى خاطر السائل من خطوات الشيطان مبنى على الاتحاد و هو بعيد من الحديث بل لا وجه له أصلا و الحديث تضمن ان وجه الشبه هو كون كل من المشبه و المشبه به مسئولا عن الولاية يوم القيمة فلا يدل على حصول صفة أخرى لهم تدل على حسن الحال أو عدم إمكان اللعن.

الثانى عشر: انه يمكن كون وجه الشبه هو العزة و يكون مشروطا بالبقاء على تلك الحال و عدم ظهور ما يقتضى سوء الحال فلما ظهر منهم إنكار النص و عدم قبوله يوم الغدير و غير ذلك مما وقع منهم فى حياته عليه السّلام عدم الشرط و الشروط و لا يخفى انه لم يقل بمنزلة سمعى و بصرى و فؤادى بل قال بمنزلة السمع. و يحتمل ان يراد سمع الأمة و لو صرح بذلك لم يلزم مفسدة بأن يقول إنهم منى بمنزلة سمع أمتى فى العزة بذلك الشرط أو فى كونهم مسئولين عن الولاية كما يظهر من الاستدلال و الاستشهاد بالاية و اللّه أعلم.

---

(١) يحتمل وجوه كثيرة- خ ل

الفوائد الطوسية، ص: ٢٢٤

فائدة (٥١) [دليل من منع من التتن و القهوة]

اعلم ان بعض المتأخرين من علمائنا ذهب الى تحريم شرب التتن و ألف فى ذلك رسالة استدل فيها بوجوه.

الأول: انه من الخبائث التى دل على تحريمها الكتاب قال: و الخبيث ما استخبثه الطبائع السليمة المستقيمة و تنفر عنه ابتداء قبل اعتياده و إدمانه بتوقع نفعه بتسويل الشيطان عدو الإنسان و كون الدخان كذلك فى عهدة الوجدان و الإنصاف الثانى: انه من نزعات الشيطان بشهادة شدة رغبته طبائع البطلة و الجهلة و الفساق و ملازمتهم فى أكثر الأزمان و المجالس و به حصل التزايد فى الفسق و الفساد و استعمال آنية الذهب و الفضة و قسوة القلوب الى غير ذلك و الدخان المذكور انما حدث ابتداء من الكفار و مشركى الفرنج ثم من المخالفين ثم من المستضعفين الذين ازلهم الشيطان عن قبحه و قد قال تعالى وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ و فى الحديث القدسى و لا تسلكوا مسالك أعدائى فتكونوا أعدائى كما هم أعدائى «١».

الثالث: قاعدة الضرر المنفى فإن كل من أدمنه يخبر بضرره و كذا الأطباء و قد صرح الصادق عليه السّلام بان الضرر علة الحرمة بقوله ان اللّه خلق الخلق الى أن قال و علم ما يضرهم فنهاهم عنه و حرمه عليهم ثم اباحه للمضطر بقدر البلغة لا غير ذلك «٢».

---

(١) أورده المؤلف ره فى الجواهر السنية عن الفقيه راجع ص ٣٤٣

(۲) الكافى ج ۶ ص ۲۴۲
الفوائد الطوسية، ص: ۲۲۵
و قال أيضا إنما الإسراف فيما أتلف المال و أضر بالبدن «۱».
و الإسراف حرام بل كثيرة لقوله تعالى وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحابُ النّارِ «۲» الرابع: ضياع المال بسببه من دون ان يترتب عليه نفع يعتد به، و إضاعة المال منهى عنه. قال أبو الحسن عليه السّلام ان اللّه نهى عن القيل و القال و إضاعة المال و كثرة السؤال «۳».
الخامس: انه يشبه بالزمار و قد مر فى الحديث القدسى: لا تسلكوا مسالك أعدائى فتكونوا أعدائى.
و قال الشهيد فى قواعده: ذكر الأصحاب انه لو شرب المباح تشبها بشارب المسكر فعل حراما لا بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح إليها «۴» و قد ورد النهى عن مجالسة أهل المعاصى و مصاحبة أهل الريب و البدع لئلا يسير الإنسان شبيها بهم و كواحد منهم، و فى الأحاديث الصحيحة دلالة على تحريم التشبيه بفاعل المحرم السادس: انه تفأل بدخان مبين يغشى الناس و سعير الجحيم نعوذ باللّه منه.
و قال الطبرسى فى سورة الرحمن: قد عد من أشراط الساعة الدخان و أورد فيه حديثا «۵».
السابع: انه لغو فان المروة توجب إلقاؤه و إطراحه و الاعراض عن اللغو واجب بنص القرآن.
ثم أورد كلام ملا أحمد فى آيات الأحكام الى ان قال: و قد وصف سبحانه طعام أهل النار بأنه لا يُسْمِنُ وَ لا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ و فيه تأييد للمرام.

---

(۱) الوافى ج ۱ ص ۹۴ باب التدلك بالدقيق بعد النورة
(۲) غافر ۴۳
(۳) الكافى ج ۱ ص ۶۰ ح ۵

عاملى، حرّ، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، در يک جلد، المطبعة العلمية، قم - ايران، اول، ۱۴۰۳ ه‍ ق

الفوائد الطوسية؛ ص: ۲۲۵
(۴) فى الفائدة الحادية و العشرون ص ۱۰۷ «القسم الأول» و المراد ببعض الأصحاب أبو الصلاح الحلبى صاحب الكافى و طبع أخيرا بقم المحمية عش آل محمد (ص).
(۵) مجمع البيان الجزء الخامس و العشرون ص ۶۲.
الفوائد الطوسية، ص: ۲۲۶
الثامن: سلوك سبيل الاحتياط و سلوك سبيله فيما نحن فيه واجب لقوله عليه السّلام حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم «۱» و لا ريب ان شرب الدخان المذكور ليس من الحلال البين مع ظهور خبثه فتركه واجب و قال عليه السّلام دع ما يريبك.
التاسع: وجوب اجتناب أكل الرماد فان الدخان المذكور لا ينفك عنه قطعا، و إدمانه يدخل فى الحلق غالبا و لما كان أكل التراب حراما بالنص و الإجماع كان أكل الرماد لكونه خبيثا بالحرمة أولى و تحريم شرب الدخان المذكور على الصائم ليس من باب إلحاق الدخان بالغبار كما ظن، بل من باب تعمد شرب الدخان المشتمل على الرماد الذى هو فى معنى أكل التراب المحرم

و الرماد موجود فى ماء الغليان و قصبته الى آخرها.

العاشر: انه من محدثات الأمور بعد عهد النبى صلى اللّه عليه و آله و قال عليه السّلام شر الأمور محدثاتها «۲» رواه الصدوق فى الفقيه و غيره فيكون بدعة.

و قد قال عليه السّلام كل بدعة ضلالة و كل ضلالة سبيلها الى النار «۳».

الحادى عشر: كونه قبيحا مذموما عند كافة المسلمين من مدمنيه و غيرهم حتى نظمه حكيم الشعراء ثم ذكر إشعاره و قد نقل العلامة فى نهاية الأصول عنه عليه السّلام قال ما رآه المسلمون قبيحا فهو عند اللّه قبيح.

الثانى عشر: اعتبار أولى الأبصار امتثالا لأمر فَاعْتَبِرُوا يٰا أُولِي الْأَبْصٰارِ و معلوم ان صلاح الإنسان فى التنزل و التسفل الى خروج القائم عليه السّلام و لا يكون الا على رأس شرار الناس كما أخبر به الصادق عليه السّلام و قد بعث اللّه الأنبياء و الرسل فى كل زمان يعبرون عنه إلى خلقه و عباده و يدلونهم على مصالحهم فلو كان فى شرب

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۷ كتاب القضاء.

(۲) البحار ج ۲ ص ۲۹۸

(۳) الكافى ج ۱ ص ۵۶

الدخان صلاح و خير لهم لكان شائعا و معمولا فى الأزمنة الخالية أكثر من هذا الزمان و لما لم يكن كذلك ظهر انه من شرور الأمور المحدثة المتزايدة فى آخر الزمان.

ثم شرع فى ذكر شأن المتقين و طريقتهم و الزهد و الورع و الاحتياط و ذكر الآيات و الروايات انتهى ملخصا مختصرا.

و اعلم ان الرواية المنقولة عن النهاية من طريق العامة لا يلتفت إليها و لا يعتمد عليها، و ان أريد منها جميع المسلمين فلا يمكن الاطلاع عليه و ان أريد البعض فلا دلالة لها عليه.

و بعض علمائنا المتأخرين ذهب الى تحريم القهوة المعمولة من اللبن و ألف فى ذلك رسالة استدل فيها بالوجوه السابقة بأدنى تغيير و زاد فيها ان استدل بأنها فى الغالب تحترق حتى تصير أكثرها فحما و الفحم من الخبائث و اعترض على نفسه بان فيها منافع كثيرة يدعيها شرابها كلهم أو أكثرهم.

و أجاب بوجوه.

منها: ان وجود المنافع لا يستلزم كون الشيء من الطيبات فان الخمر فيها منافع بنص القرآن و لا يلزم كونها من الطيبات.

و منها: ان المنافع معارضة بالمضار و أكثر الأطباء على انها باردة يابسة و انها تنقص القوة و يحصل منها جملة من المضار و المفاسد.

و منها: ان المنافع التى يدعونها انما هى من الماء الحار و لما رواه الكلينى فى الروضة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: ما دخل جوف الإنسان شيء أنفع له من ثلاثة أشياء الماء الفاتر و الرمان الحلو و الحجامة.

و استدل أيضا بما رواه الطبرسى فى مكارم الأخلاق فى آخره عن ابن مسعود عن النبى صلى اللّه عليه و آله فى وصية له: سيأتى أقوام يأكلون طيب الطعام و ألوانها و يركبون الدواب و يتزينون زينة المرأة لزوجها و يتبرجون تبرج النساء و زيهنّ مثل زى الملوك الجبابرة و هم منافقوا هذه الأمة فى آخر الزمان شاربون بالقهوات لاعبون بالكعبات راكبون الشهوات تاركون الجماعات راقدون عن العتمات مفرطون فى الغداوات

الفوائد الطوسية، ص: ٢٢٨

يقول اللّه تعالى فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضاعُوا الصَّلاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا «١».

و ما رواه الكراجكى فى كتاب معدن الجواهر عن النبى صلى اللّه عليه و آله قال: خمسة لا ينظر اللّه إليهم يوم القيمة و لا يزكيهم و لهم عذاب اليم و هم النائمون عن العتمات الغافلون عن الغداوات اللاعبون بالساعات الشاربون بالقهوات المتفكهون بسب الإباء و الأمهات.

و اعترض صاحب الرسالة على نفسه بوجهين أحدهما: ان القهوة من أسماء الخمر و لها أسماء كثيرة مبلغ الف اسم كما ذكره علماء اللغة. منها القهوة فلعل المراد بها الخمر فلا دلالة له على قهوة اللبن لبقاء الاحتمال.

و ثانيهما: انه يدل على الذم لا على التحريم فلعلها مكروهة غير محرمة بل لعل الذم متوجه الى المجموع لا الى كل واحد.

و أجاب عن الأول بوجوه.

منها: ان قوله سيأتى و قوله فى آخر الزمان يدلان على انه ليس المراد الخمر بوجودها فى زمانه عليه السّلام و قبله و كثرة شربهم لها.

و منها: قوله بالقهوات و الجمع يدل على العموم هنا فدخلت قهوة اللبن ان لم يكن مراده وحدها لدخولها فى إفراد العام.

و منها: ان تحريم الخمر كان معلوما عند ابن مسعود و أمثاله فتعين المعنى الأخر لأن التأسيس أولى من التأكيد صونا لكلام المعصوم على الخلو من الفائدة و أجاب عن الثانى: بأنه يشتمل على الذم البليغ و التشديد و التهديد المفهوم من الآية بقوله فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا و ذلك دليل التحريم لا الكراهة و أيضا فالأمور المذكورة أكثرها محرم و الباقى أكثر أفراده محرم و ينبغى كون الجميع على نسق واحد فلا وجه لذكر المكروه بينها و لا لتعلق الذم بالمجموع لا بكل فرد فإنه لا يجوز

---

(١) أخرجه العلامة النورى ره فى المستدرك ج ٢ ص ٣٩٠

الفوائد الطوسية، ص: ٢٢٩

من مثله عليه السّلام الذم على ما لا يخالف الشرع.

و العجب ان ذم العقلاء دليل على القبح و التحريم العقلى و ذم الشارع لا يكون دليلا على القبح و التحريم الشرعى هذا ما ذكره فى رواية الطبرسى.

و أما رواية الكراجكى فإنها أبلغ و لا يتوجه عليها كل ما ذكر و لم يتكلم عليها ثم اعترض صاحب الرسالة بأن هذه الوجوه الخمسة عشر فيها احتمال و إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.

و أجاب بأن الاحتمال الضعيف لإتمامه «١» الدليل و الا لم يبق دليل تام الا ترى إلى أدلة الأصول و الفروع لا تخلو من احتمالات أقوى مما أشير اليه.

و أيضا فإن كثرتها و تعاضدها يرد الاحتمال و يحصل منه القوة.

و أيضا فإنه لا معارض لها يقاومها عند الإنصاف و يوجهه المستدل على الإباحة لم يجد الا دليلا عاما يعارضه الأدلة العامة و الخاصة فالعام يقاومه و الخاص يخصصه و الاحتياط يخالفه و لو لا معارضة العادة و الشهرة بين العوام لما توقف أحد فى قبول أدلتنا فان المحرمات أدلة تحريمها منها: ما يدل على المرجوحية و الذم.

و منها: ما يدل على المنع من الفعل و حقيقة التحريم مركبة من القيدين.

و كذا أدلة الوجوب منها: ما دل على الرجحان و منها: ما دل على المنع من الترك و الأدلة على المنع فى المقامين أقل من الأدلة

على الرجحان و المرجوحية و اللّه اعلم انتهى ما نقلنا من الرسالة ملخصا مختصرا و أطال الكلام فى آخرها فى الورع و التقوى و الاحتياط و جعله مؤيدا لأدلته.

و لا يخفى انه مع تعارض الأدلة أو عدم الدليل بالكلية لا طريق أسلم و لا أقرب الى النجاة من التوقف، و الاحتياط يقتضى الترك مع عدم الجزم بالتحريم و بالكراهة لاحتمال تحريم الجزم بذلك بل قيام الدليل على عدم جواز القول بغير علم و كذا

---

(١) كذا فى النسختين عندنا و لكن الظاهر لا يمانع:

الفوائد الطوسية، ص: ٢٣٠

لا ينبغى الجزم بالإباحة و لا يجوز النهى عن مثل ذلك و لا الحكم بفسق فاعله لاحتمال كونه غافلا عن ذلك فلا يكون مكلفا به بدلالة العقل و النقل و لاحتمال كونه قد عرف الإباحة بدليل تام و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر مشروطان بالعلم بالمعروف و المنكر بدلالة العقل و النقل و المفروض عدم العلم اما لعدم الدليل أو لتعارض الأدلة و قد سألنى الملك الأعظم أشرف ملوك العالم أيده اللّه عن سبب عدم شربى القهوة و التتن فأجبته انهما لا يوافقان مزاجى و لا يلائمان طبيعتى كراهة للبحث و الخوض فى المسائل الشرعية التى ليست لها أدلة واضحة فقال: قد بلغنى أنك تستشكلهما و تحتاط فى تركهما فقلت نعم الأمر كذلك لكنى لا أجزم بالتحريم و لا بالكراهة لعدم دليل واضح أيضا إذ لم يكونا فى زمن النبى و لا فى زمن الأئمة عليهم السلام، فليس فيهما نص خاص و العمومات متعارضة و ارى الاحتياط أولى.

فقال: هذا الاحتياط واجب أم مستحب.

فقلت: اختلف علماؤنا فى ذلك على قولين و اتفقوا على رجحان الاحتياط سواء كان واجبا أم مستحبا قد أتيته.

فقال: أو ليس الأصل إباحة.

فقلت: هذه مسئلة خلافية قد أجمعوا على رجحان التوقف و الاحتياط و عدم الجزم بالإباحة و التحريم فى مثله فاستحسن الجواب و استصوب الاحتياط.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٣١

فائدة (٥٢) [عدد الرواة و المصنفات و توثيق أصحاب الصادق عليه السّلام]

اعلم ان الموجود من الرجال فى كتاب الرجال لميرزا محمد بن على الأسترآبادى رحمه اللّه و هو أحسن كتب الرجال و اجمعها سبعة آلاف الا خمسين لكن فيها تكرار فى الأسماء قليل و فى الكنى و الألقاب كثير حيث يذكر الرجل باسمه ثم كنيته ثم لقبه و الموجود فيه من أسماء مصنفات الرواة المذكورين ستة آلاف و ستمائة كتاب و زيادة يسيرة، و قد أشاروا إلى وجود غيرها من مصنفات المذكورين لم يذكروه لكثرته أو لعدم وصوله إليهم و وقوفهم عليه.

و الموجود فيه من أصحاب الصادق عليه السّلام الفان و ثمانمائة و زيادة يسيرة و هم من جملة السبعة آلاف و ليس الرواة و خواص الأئمة عليهم السّلام منحصرين فى المذكورين لان غرض أصحاب الرجال ضبط أسماء المصنفين غالبا و الباعث على هذا الضبط ان الشيخ المفيد قال فى الإرشاد كان الصادق عليه السّلام أعظم اخوته قدرا الى أن قال و ان الأصحاب نقلوا أسماء الرواة عنه من الثقات على اختلافهم فى الآراء و المقالات و كانوا أربعة آلاف رجل «انتهى» «١».

و قد ذكر مثل ذلك ابن شهرآشوب فى المناقب و وثق الأربعة آلاف «٢» و نحو العبارتين عبارة الطبرسى فى إعلام الورى الا انه مدح الأربعة آلاف مدحا جليلا «٣»

(١) الإرشاد ص ٢٧٠ باب أحوال الإمام الصادق (ع)

(٢) المناقب ج ۴ ص ٢۴٧

(٣) أعلام الورى ص ٢٨۴

و اللازم من هذه العبارات توثيق جميع المذكورين فى كتب رجالنا من أصحاب الصادق عليه السّلام الا من نصه على ضعفه بل ربما يقال بالتعارض فيمن على ضعفه بين التوثيق و التضعيف و لم أجد من علمائنا من تفطن لذلك لكن يحصل الشك من حيث ان الأربعة آلاف غير منصوص على أعيانهم فى عبارة المفيد، و ابن شهرآشوب، و الطبرسى فلعلهم غير المذكورين فى كتب الرجال أو بعضهم من المذكورين و بعضهم من غيرهم و لا يخفى بعد احتمال المغايرة على من تتبع كتب الرجال:

و قد اختلفوا فى جواز توثيق غير المعين الا ان ابن شهرآشوب فى المناقب صرح بأن الجماعة الموثقين أعنى الأربعة آلاف هم الذين ذكرهم ابن عقدة فى كتاب الرجال فصاروا معينين و منهم جماعة مذكورون فى كتاب النجاشى و غيره من أصحاب الصادق عليه السّلام وقع التصريح بان ابن عقدة ذكرهم فى كتاب الرجال و حالهم على ما وصل إلينا غير معلوم لكنهم داخلون فى التوثيق المذكور كما عرفت و ذكر العلامة فى الخلاصة فى ترجمة أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة ما هذا لفظه: له كتب ذكرناها فى كتابنا الكبير منها: كتاب أسماء الرجال الذين رووا عن الصادق عليه السّلام أربعة آلاف رجل اخرج لكل الحديث الذى رواه «انتهى» و هو يوافق رواية ابن شهرآشوب فى عددهم.

و هذه فائدة جليلة من لاحظها عرف توثيق الأربعة آلاف المشار إليهم و مدحهم و جلالتهم فلا تغفل و اللّه الموفق.

و قد ورد عندنا روايات كثيرة و أحاديث متعددة عن الأئمة عليهم السلام فى مدح أصحاب الباقر و الصادق عليهما السلام بطريق العموم و الإطلاق و فى الثناء عليهم و العمل بكتبهم و رواياتهم و الرجوع إليهم و لعل هذه الأحاديث المشار إليها هى مستند الشيخ المفيد و ابن شهرآشوب فى توثيق الأربعة آلاف و مستند الشيخ الطبرسى فى مدحهم و الثناء عليهم مع ما بلغهم من آثارهم و اخبارهم.

و قريب من توثيق الأربعة آلاف و مدحهم، بل أوضح و أنفع و أشمل توثيق الشهيد الثانى فى شرح دراية الحديث فى بحث عدالة الراوى لجميع علماؤنا

و رواتنا الذين كانوا فى زمان الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى و جميع من تأخر عنه الى زمان الشهيد الثانى و ذكر انه قد شاع و ذاع و تواتر من أحوالهم ما هو أعلى مرتبة من التوثيق فلا يحتاج أحد منهم الى نص على عدالته و لا تصريح بتوثيقه و هو كلام جيد جدا.

و بالتتبع و النقل يعلم انه قد وقع التسامح فى نقل الحديث فى زمان الأئمة عليهم السّلام من بعض الرواة بل وضعوا أحاديث و لم يقع شىء من ذلك من أحد من علماء الإمامية فى زمان الغيبة و قد ورد عندنا أحاديث كثيرة من الأئمة عليهم السّلام فى مدح علماء الشيعة و رواتهم الموجودين فى زمان الغيبة و الثناء عليهم و الأمر بالرجوع الى رواياتهم و العمل باحاديثهم و تفضيلهم على أصحاب الأئمة عليهم السّلام و انهم أعظم الناس ايمانا و أشدهم يقينا و انهم آمنوا بسواد على بياض.

و هذه الأحاديث يصلح ان تكون مستند الشهيد الثانى مضافا الى ما ذكر من الشياع و التواتر فلا تغفل عن هاتين الفائدتين الجليلتين الذين توافق فيهما العقل و النقل و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۳۴

فائدة (۵۳) [إعراب فضلا عن كذا]

فضلا مصدر فعل محذوف وجوبا تقع متوسطة بين نفى و إثبات لفظا أو معنى فالأول: نحو فلان لا ينظر الى الفقير فضلا من إعطائه.

و الثاني: نحو تقاصرت الهمم عن أدنى العدد فضلا عن أن ترفاه: اى لم تبلغه فضلا عن الترقى و القصد فيه الى استبعاد الأدنى أعنى ما دخله النفى بمعنى عده بعيدا عن الوقوع كالنظر الى الفقير و بلوغ الهمم و استحالة ما فوقه اعنى ما دخله عن بمعنى عده بمنزلة المحال كالإعطاء و الترقي، و الحق انه لا محل لهذه الجملة و ان جعلها بعضهم حالا و قد نقل ان ابن هشام صنف كتابا فى إعراب فضلا و هلم جرا و لم يصل إلينا ذلك الكتاب.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۳۵

فائدة (۵۴) [فى أن أكثر علماء الأصول من العامة]

اعلم ان العلامة فى التهذيب لم ينقل خلافا عن أحد من علماء الإمامية فى شيء من مسائل الأصول سوى الشيخ و المرتضى و نقل الخلاف و الأقوال عن علماء العامة و هم أبو حنيفة، و الأشعرى و المعتزلة و الأشاعرة و الحنفية و القاضى عبد الجبار و ابن فورك و أبو هاشم الجبائى و أبو إسحاق و الظاهريون و ابن عباس و الجبائيان و الكرخى و الكعبى و الغزالى و الواقفية و أبو الحسين و أبو ثور و ابن ابان و ابن شريح و الشافعى و أبو عبد اللّه البصرى و أبو الهذيل و أبو على و الفضلية و الحشوية و أبو بكر الرازى و أبو مسلم بن بحر و الخياط من الخوارج و الطبرى و مالك و السمنية و ابن الحاجب و كذا غير العلامة فى كتب الأصول لم ينقلوا عن علماء الإمامية قولا فى الأصول إلا عن السيد المرتضى و الشيخ المفيد.

و قد صرح الشيخ فى العدة «۱» و المرتضى فى الذريعة و غيرها بأنه لم يصنف أحد من أصحابنا فى الأصول شيئا إلا الشيخ المفيد فإنه ألف رسالة غير وافية بما يحتاج اليه لاختصارها و ذكروا ان التصنيف فى هذا الفن قبل زمان الشيخ انما كان من العامة و اللّه اعلم.

و عند التحقيق يعلم ان الشيخ و السيد المرتضى انما صنفا فى رد الأصول لا فى إثباتهما لأنهما صرحا ببطلان الاجتهاد و العمل بالظن و إبطال الاستنباطات الظنية

---

(۱) راجع العدة ص ۱.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۳۶

الا النادر الذى غفلا عن مخالفته لأحاديث الأئمة عليهم السّلام و من العجائب قول الشهيد الثانى فى شرح اللمعة لما ذكر المنطق و الأصول من شرائط الاجتهاد و هذا لفظه بل يشتمل كثير من مختصرات أصول الفقه كالتهذيب و المختصر الأصول لابن الحاجب على ما يحتاج اليه من شرائط الدليل المدون فى علم الميزان «انتهى» «۱» مع انه ليس فى تهذيب الأصول شيء مما يتعلق بعلم الميزان فضلا عن اشتماله على جميع ما يحتاج اليه منه.

و قد ذكر بعض المحققين بأن الذى وضع أصول الفقه أبو حنيفة و استخرج مائة قاعدة لاستنباط الظن و لم يؤلف فيه من الإمامية

إلا المفيد فإنه الف رسالة ذكرها الشيخ فى العدة و لم نرها و بعده الشيخ فإنه الف العدة و هى فى الحقيقة رد لقواعد الأصول قال بعض علمائنا المتأخرين: الوجه فى عدم تصنيف علماء الإمامية فى علم الأصول من أول زمان النبوة الى أوائل زمان الغيبة الكبرى فى مدة تزيد على ثلاثمائة و خمسين سنة و انما ألفوا فيه بعدها بمدة طويلة هو انهم ما كانوا يعتقدون حجية المدارك الظنية التى وضعها علماء العامة و لا- يعتدون على المفهومات الا- ان تدل عليها قرائن كثيرة أو يعضدها نصوص أخر و انما يعتمدون على الكتاب و السنة و يعتمدون منها على الدلالات الظاهرة الواضحة و اللّه اعلم.

---

(۱) راجع ج ۳ ص ۶۵

الفوائد الطوسية، ص: ۲۳۷

فائدة (۵۵) [تأويل ما دل على أن الباعث على الفعل علم اللّه]

قوله تعالى أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمّا يَعْلَمِ اللّهُ «۱»، و أشباهها من الآيات الدالة على ان الباعث على الفعل علم اللّه أو حصول علمه مع انه تعالى يعلم ذلك فى الأزل قبل الفعل يحتمل وجوها من التأويل.

أحدها: ان يريد به نفى متعلق العلم لان العلم لما كان متعلقا بمعلوم لزم نفى المعلوم منزلة نفى متعلقة لأنه ينتفى بانتفائه [تقول:] ما علم اللّه فى فلان خيرا يعنى ما فيه خير حتى يعلم اللّه.

و ثانيها: ان يريد ان اللّه يفعل فعل من يريد ان يعلم و ان كان عالما فيكون من باب التمثيل كما فى قوله تعالى لِيَعْلَمَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا «۲» أى يفعل بهم فعل من يريد ان يعلم من الثابت على الايمان من غير الثابت.

و ثالثها: ان تكون المراد يعلم علما يتعلق به الجزاء و يترتب عليه الثواب و العقاب و هو أن يظهر وجود ما تعلق به العلم لئلا يكون لهم حجة و يقولون ما وقع منا شيء يوجب العذاب مثلا.

و رابعها: أن يكون العلم مضمنا معنى فعل يناسب المقام ففى الآية تضمن معنى التمييز اى و لما يتميز الثابت على الايمان من غيره و يحتمل غير ذلك و اللّه اعلم

---

(۱) آل عمران ۱۴۲

(۲) آل عمران ۱۴۰

الفوائد الطوسية، ص: ۲۳۸

فائدة (۵۶) [فى أن إذهاب الرجس لا يستلزم وجوده]

قوله تعالى إِنَّما يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً «۱» اعترض عليه بعض العامة انه يستلزم وجود الرجس فيهم ليمكن إذهابه و هو ينافى مذهب الإمامية من ان النبى و الامام (ع) معصومان من أول العمر الى آخره و الجواب من وجوه أحدها: الجواب الإجمالى عن جميع أمثال هذه الشبهة بأن نقول الذى ذهبت إليه الإمامية هنا قد ثبت بالأدلة العقلية و بالنصوص المتواترة النقلية و قد حصل اليقين به لمن اطلع عليها و هذه شبهة معارضة لليقين و كل ما كان كذلك فهو باطل.

و ثانيها: ان الفصحاء كثيرا ما يستعملون الإذهاب فى مادة لا يكون ذلك الشيء حاصلا فيها لكنه محتمل كما يقولون مصيبة

فلان أذهبت عنى البارحة النوم إذا كان لم ينم فيها أصلا، و يقولون أذهب حبك عنى السلو عنك، و معلوم انه لا سلو قبل الحب و لا معنى له و قد حكم بنفيه بعده و مثل هذا كثير جدا فى كلام البلغاء فظهر ان إذهاب الرجس لا يستلزم وجوده سابقا.

و ثالثها: ان ارادة إذهاب الرجس لا يستلزم وجوده قطعا ألا ترى انه يمكن التصريح هنا بان يقال ان اللّه يريد إذهاب الرجس عنكم لو كان فيكم رجس لكنه غير موجود و لا يلزم من ذلك تناقض فى الكلام و لعل هذا وجه إدخال الإرادة هنا لدفع الإبهام.

---

(۱) الأحزاب ۳۳

الفوائد الطوسية، ص: ۲۳۹

و رابعها: انه يحتمل الإضمار بأن يكون المراد ليذهب عنكم احتمال الرجس و احتمال المذكور على تقدير وجوده لا ينافى العصمة و انما ينافيها وجوده بالفعل لان وجود هذا الاحتمال ليس بمعصية و لا هو من فعل الإنسان و احتمال الرجس قبل العصمة لا بعدها لا منافاة له بالعصمة قطعا.

و خامسها: ان يكون المراد إذهاب أسباب الرجس التى تؤدى الى وجوده و إطلاق السبب على المسبب و بالعكس كثير جدا بل مدار كلام الفصحاء عليه و تلك الأسباب منها الشهوات الغالبة و الشبهات العارضة و الميل القلبى «۱» و نحو ذلك و معلوم انه لا ينافى شيء من ذلك العصمة لكن كثيرا ما تنجر الى ما ينافيها.

و سادسها: ان يكون إذهاب وساوس الشيطان عنهم فان تلك الوساوس كثيرا ما تؤدى الى الرجس لكنها ليست رجسا حقيقيا بل هى من أسبابه فلا تنافى العصمة و قد وسوس الشيطان للأنبياء عليهم السّلام كما تضمنه نص القرآن فى مواطن كثيرة لكن لم يطيعوه فى ترك واجب و لا فعل محرم و النصوص الدالة على تفضيلهم عليهم السّلام فى ذلك على الأنبياء السابقين عليهم السّلام كثيرة و قد روى عن ابن عباس ان الرجس هنا وسواس الشيطان «۲».

و سابعها: انه قد روى فى بعض الاخبار ان الرجس الشك و معلوم ان الشك على تقدير وجوده لا ينافى العصمة لأن المعصوم يشك فيما لا يعلمه و لا يحكم بشيء حتى يعلمه بالوحى أو بإلهام أو تعليم من قبله و لو لا جواز الشك عليه بل وقوعه لما احتاج الى علم من قبله من نبى أو إمام أو ملك و تبقى دلالتها على العصمة من حيث ان كل من قال بزوال كل شك عنهم قال بعصمتهم.

و يمكن ان يكون ما ورد بتفسير الرجس بالشك ورد الشك فيه على وجه المثال و ذكر فرد من إفراد الرجس لا على وجه الانحصار فيه، أو ورد بالنوع الموجود

---

(۱) و اعتبار القلبى خ ل

(۲) فى المجمع عن ابن عباس: الرجس عمل الشيطان

الفوائد الطوسية، ص: ۲۴۰

فيهم منه فيكون معنى إذهابه سرعة زواله عنهم و عدم استمراره و استقراره لما روى فى عدة أحاديث ان الامام إذا أراد ان يعلم شيئا أعلمه اللّه إياه فى الحال.

و ثامنها: انه يكفى فى جواز إذهاب الرجس عنهم على ما ذكره المعترض وجود بعض افراده و لا يلزم وجود الجميع قطعا و هو أعم من منافيات العصمة فلعل الأفراد التى كانت موجودة فيه على تقدير التسليم من غير منافيات العصمة ثم اذهب جنس الرجس

كله.

و تاسعها: انه يكفى فى وجود الرجس على تقدير وجوده فى بعضهم فلعله كان موجودا فى غير البالغ منهم، و معلوم ان وقوع شىء من غير البالغ و ان كان بصورة ذنب لا يكون ذنبا لعدم تحريمه عليه و عدم كونه مكلفا بتركه اللهم الا ان تفرض فى بعض تلك الإفراد حصول التغير إذ لا دليل على استحالة غيره كترك الصلاة و هو ابن شهر أو ستة و لا يمكن القول باستحالة ترك الصلاة مثلا على الامام من أول وقت ولادته مع انها من أعظم المعاصى فإذا كان نوع من الرجس موجودا فى بعضهم ثم ذهب عنه صدق إذهابه عن الجميع.

و عاشرها: ان يكون المراد بإذهاب الرجس استمرار ذهابه و كثيرا ما يطلق الفعل على استمراره كقول المصلى اهدنا الصراط المستقيم و ليس اعترافا منه بعدم الهداية و لا إقرارا بالضلالة بل طلبا منه استمرار الهداية و ارادة الاستمرار لا يلزم منها احتمال عدم الاستمرار بوجه و هو ظاهر و لعله السر فى ذكر ارادة الإذهاب دون الإذهاب أو إشارة إلى احتياج الباقى الى المؤثر.

و ربما جعل إشارة الى عدم احتياجه اليه و الحق انه لا اشعار له بأحدهما و ان مثل هذه الدلالات لا ينبغى الالتفات إليها و لا التعويل عليها و ما يتخيل من ارادة الإذهاب لا يستلزم الإذهاب فيحتمل ان يكون أراد و لم يفعل لا وجه له فإن الذى صرح به جميع المحققين و دلت عليه الأدلة العقلية و النقلية هو ان صفاته تعالى الذاتية عين ذاته و صفاته الفعلية عين فعله فلا محل لتأخر الفعل عنها و هى عينه و إِنَّمٰا أَمْرُهُ إِذٰا أَرٰادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ و اللّه تعالى اعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٤١

فائدة (٥٧) [فى رد من زعم أن كتابة الحديث مستحدثة]

قال الشيخ بهاء الدين فى شرح الأربعين فى الحديث الأول قوله عليه السّلام:

من حفظ على أمتى أربعين حديثا مما يحتاجون إليه فى أمر دينهم بعثه اللّه عز و جل يوم القيمة فقيها عالما.

ما هذا لفظه: من حفظ الظاهر ان المراد الحفظ عن ظهر القلب فإنه هو المتعارف المعهود فى الصدر السالف، فان مدارهم كان على النقش فى الخواطر لا على الرسم فى الدفاتر حتى منع بعضهم بعضهم من الاحتجاج بما لم يحفظه الراوى عن ظهر القلب و قد قيل ان تدوين الحديث من المستحدثات فى المائة الثانية من الهجرة و لا يبعد ان يراد بالحفظ الحراسة على الاندراس بما يعم الحفظ من ظهر القلب و الكتابة و الفعل بين الناس و لو من كتاب و أمثال ذلك انتهى «١».

و قال الشهيد الثانى فى شرح الدراية: اختلفوا فى ما تجوز به رواية الحديث فأفرط قوم و فرط آخرون الى ان قال و اما من فرط و شدد فمنهم من قال لا حجة فيما رواه الراوى من حفظه و تذكره و هذا المذهب يروى عن مالك و ابى حنيفة و بعض الشافعية و منهم من أجاز الاعتماد على الكتاب بشرط بقائه فى يده و لو بإعارة ثقة و الا لم يجز الرواية منه لغيبته عنه المجوزة لتغييره و هو دليل من منع الاعتماد على الكتاب و الحق المذهب الوسط و هو جواز الرواية بهما و لكن أعلاها ما اتفق من حفظه و يجوز من كتابه و ان خرج من يده مع أمن المتغير على الأصح «انتهى»

---

(١) الأربعين ص ٧.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٤٢

أقول للعبارة الأولى فيها غفلة عجيبة جدا و أصلها من علماء العامة قطعا كما يشعر به العبارة الثانية و صرح به فى غيرها و هو من جملة تمويهاتهم الواهية و مغالطاتهم الواضحة كما ستطلع عليه ان شاء اللّه و معلوم ان أحاديثهم لم تدون و لم تكتب الا بعد مائة

سنة من الهجرة بل بعض علمائهم ذكر ان كتابة حديثهم انما وقعت فی آخر المائة الثانية أو بعدها، صرح بذلک ابن ابی العزافر من علماء العامة فيكف يجوز لعلماء الخاصة نقل هذه العبارة و قبولها و عدم تقييدها بأحاديث العامة و لو قيدت بذلک لخلت عن الفائدة و بالتتبع يظهر ان سلفهم لم يكن لهم مزيد اعتناء و اهتمام برواية الأحاديث كما كان لسلف الإمامية و أحاديث العامة أيضا قليلة جدا بالنسبة إلی أحاديث الخاصة خصوصا فی الأحكام الشرعية.

و قد صرح بهذا المعنی الشيخ بهاء الدين فی رسالته فی دراية الحديث «۱» و قبله الشهيد فی الذكری و غيرهما و التتبع شاهد صدق به و كانت قد كثرت عندهم الأحاديث جدا و ما كانوا يرجعون فيها الی نقل الأئمة المعصومين عليهم السّلام فصارت أخبار آحاد خالية من القرائن ثم جاء المتأخرون منهم فدونوها بعد مدة طويلة و اعتذروا للسلف بما ذكره الشيخ بهاء الدين.

و هو عذر غير صحيح منهم و انما نشأ لحسن ظنهم بسلفهم مع انهم كانوا منافقين أو أكثرهم و لو كان الحفظ أوثق من الكتابة لما أمر النبی صلی اللّه عليه و آله بكتابة الوحی و هو معصوم من الخطأ و النسيان و فی الأمة حينئذ مثل أمير المؤمنين و فاطمة و الحسنين (ع) و الجميع أيضا معصومون من النسيان، و القرآن قليل جدا بالنسبة إلی الأحاديث التی لا تكاد تحصی كيف و فی كل أسبوع كان يتجدد منها أضعاف القرآن غالبا.

و قال ابن شهرآشوب فی معالم العلماء «۲» الصحيح ان أول من صنف فی الإسلام أمير المؤمنين عليه السّلام جمع كتاب اللّه ثم سلمان الفارسی ثم أبو ذر الغفاری ثم الأصبغ بن نباته ثم عبد اللّه بن ابی رافع ثم الصحيفة الكاملة عن زين العابدين عليه السّلام «انتهی».

---

(۱) راجع ص ۱۵ من الوجيزة فی الدراية فی الخاتمة

(۲) ص ۱ بعد المقدمة.

و قد تواتر النص بأن النبی صلی اللّه عليه و آله أمر أمير المؤمنين عليه السّلام بكتابة جميع التنزيل و التأويل بل بكتابة جميع السنة و ما ألقاه إليه من الأحاديث و الأحكام الشرعية بل بكتابة ما كان و ما يكون الی يوم القيمة و امره أن يكتب ذلک لشركائه فقال من شركائی قال الأئمة من ولدک مع عصمتهم و كتاب علی عليه السّلام و مصحف فاطمة (ع) و الخبر و الجامعة و صحيفة الفرائض و غير ذلک مما كتبه علی عليه السّلام بيده و املاءه عليه رسول اللّه صلی اللّه عليه و آله أكثر ان من يحصی و أشهر من ان يخفی قد تجاوز النص به حد التواتر.

و حديث اللوح الذی نزل من السماء مكتوبا فاخده جابر من يد فاطمة و كتبه و هو مشتمل علی أسماء الأئمة (ع) و أحوالهم و النص عليهم و كتابة الأئمة (ع) له و مقابلة الباقر عليه السّلام له مع جابر لا يمكن إنكاره و لا الشک فيه و كتاب سلمان مشهور فی الاخبار مذكور فی الآثار و مصحف ابن مسعود و رواياته المدونة مشهورة أيضا لا تنكر و كتب ابن عباس التی ألفها و كتبها و دونها فی التفسير و غيره كثيرة مشهورة بين العلماء إلی الان مروية بالطرق الكثيرة.

و هذا كتاب سليم بن قيس الهلالی الذی صنفه فی زمان أمير المؤمنين عليه السّلام و كتبه و عرضه علی الأئمة (ع) مشهور معروف مذكور فی كتب الرجال موجود إلی الإن و عندنا منه نسختان و نسخته كثيرة متعددة فی أصفهان و قم و قزوين و كاشان و جبل عامل و غير ذلک.

و هذا كتاب ابن ابی رافع مذكور فی كتب الرجال و هو كتاب كبير من أول الفقه الی آخره و مصنفه من أصحاب أمير المؤمنين عليه السّلام و هذه عهود النبی صلی اللّه عليه و آله قد كتبت فی زمانه بامره لعماله ليعملوا بها هم و أهل ذلک الزمان و من

بعدهم و هى مروية فى كتب الاخبار و الآثار.
و هذه كتب النبى صلى اللّه عليه و آله التى كتبت فى زمانه بامره مشهورة مروية و هذه عهود أمير المؤمنين عليه السّلام و الحسنين و سائر الأئمة عليهم السّلام التى كتبوها بخطوطهم و بأمرهم و كذلك كتبهم و وصاياهم، و رسائلهم و جوابات مسائلهم المدونة مروية فى الكتب

المعتمدة كما تضمنه نهج البلاغة فى باب مفرد طويل جدا.
و كتاب الاحتجاج و كتاب الرسائل للكلينى و غير ذلك و هذه الكتب المؤلفة فى زمان الأئمة عليهم السّلام بأمرهم المعروضة عليهم صححوها و أثنوا على مصنفيها و أمروا بالعمل بها كثيرة مذكورة فى كتب الرجال يطول الكلام بذكرها و تفصيلها.
و هذه الأصول الاربعمأة التى كتبت و صنفت فى زمان الأئمة صلى اللّه عليه و آله أشهر من أن يخفى.
و قال النجاشى فى أول كتاب الرجال ذكر الطبقة الأولى: أبو رافع مولى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله اسمه أسلم كان للعباس بن عبد المطلب فوهبه للنبى صلى اللّه عليه و آله فلما بشره بإسلام العباس أعتقه الى ان قال و كان من خيار الشيعة و ابناه عبيد اللّه و على كاتبا أمير المؤمنين عليه السّلام «انتهى» «١».
و معلوم ان كل ما كتباه بامره عليه السّلام كان من الحديث و هذا من الصحابة.
ثم قال النجاشى: و لأبى رافع كتاب السنن و الأحكام و القضايا و ذكر سنده إلى رواية الكتاب عن ابى رافع (عن على بن ابى رافع) عن على بن ابى طالب عليه السّلام انه كان إذا صلى قال فى أول الصلاة ثم ذكر الكتاب بابا بابا الصلاة و الصيام و الحج و القضايا «انتهى».
ثم قال النجاشى و لابن ابى رافع كتاب آخر و هو على بن ابى رافع تابعى من خيار الشيعة كانت له صحبة من أمير المؤمنين عليه السّلام و كان كاتبا له و حفظ كثيرا و جمع كتابا فى فنون من الفقه، الوضوء و الصلاة و سائر الأبواب ثم ذكر سنده إلى رواية الكتاب ثم قال ربيعة بن سميع روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام له كتاب فى زكوات النعم ثم ذكر سنده إلى رواية ذلك الكتاب.
ثم قال سليم بن قيس الهلالى له كتاب ثم ذكر سنده إلى رواية ذلك الكتاب ثم قال الأصبغ بن نباتة كان من خاصة أمير المؤمنين عليه السّلام روى عهد الأشتر

---

(١) النجاشى ص ١- ۵

و وصيته الى ابنه ثم ذكر سنده الى روايتهما.
ثم قال عبد اللّه بن الحر الجعفى الفارس الفاتك الشاعر له نسخة يرويها عن أمير المؤمنين عليه السّلام.
ثم ذكر ابان بن تغلب و انه روى عن على بن الحسين و له كتب منها تفسير غريب القرآن و كتاب الفضائل و غير ذلك، ثم ذكر انه روى ثلثين الف حديث.
و قال الشيخ الأجل محمد بن شهرآشوب فى كتاب معالم العلماء «١» نقلا عن المفيد انه قال صنف الإمامية فى عهد أمير المؤمنين عليه السّلام الى عهد ابى محمد الحسن العسكرى أربعمائة كتاب يسمى الأصول فهذا معنى قولهم له أصل.
و قال المحقق فى المعتبر روى عن الصادق عليه السّلام من الرجال ما يقارب أربعة آلاف رجل الى أن قال حتى كتبت من

أجوبة مسائله أربعمائة مصنف لأربعمائة مصنف سموها أصولا «انتهى» «۲».

و لا منافاة بين العبارتين «إذ» لا مانع من الجميع بل ينبغى الجزم به بل بأكثر منه فان كثيرا من الرواة صنف ثلاثين كتابا و بعضهم مائة كتاب و بعضهم الف كتاب و هو يونس بن عبد الرحمن فإنه صنف الف كتاب فى الرد على العامة و ثلثين كتابا فى غير ذلك.

و قد روى حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندى عن مشايخه الف كتاب من كتب الحديث كما ذكروه.

و تضمن كتاب الرجال لميرزا محمد بن على الأسترآبادى ستة آلاف و ستمائة كتاب و زيادة من مؤلفات علماء الإمامية و روايتهم و لعل أكثرها قد صنف فى المائة الاولى و لا ريب ان هذه الثمانمأة كتاب المذكورة فى العبارتين أكثرها قد كتب

---

(۱) ص ۱ بعد المقدمة.

(۲) المعتبر ص ۴ ط الحجرية القديمة.

و صنف فى المائة الاولى و الأحاديث الدالة على الأمر بكتابة الحديث و القرآن أكثر من أن تحصى قد تجاوزت حد التواتر فلو كان مرجوحا و غيره أوثق منه لتعين الأمر بالراجح و النهى عن المرجوح و لا يوجد ذلك أصلا.

و هذه أدعية الصحيفة الكاملة و كتابة الباقر عليه السلام لها بإملاء أبيه عليه السّلام إياها و كتابة زيد بن على لها بإملاء أبيه مشهورة متواترة و مقابلتها مذكورة مروية و هذا حديث بلال رواه الصدوق رئيس المحدثين فى كتاب من لا يحضره الفقيه «۱» و فى كتاب الأمالى و غيرهما فى فضل الأذان و وصف الجنة و غير ذلك و هو طويل كتبه عبد اللّه بن على بإملاء بلال و هو من الصحابة و الحديث مشتمل على أحاديث كثيرة.

و الكتب التى كانت عند أمير المؤمنين عليه السّلام و دفعها عند موته الى الحسن عليه السّلام ثم دفعها الى الحسين (ع) ثم أودعها الحسين عند أم سلمة لما توجه الى كربلاء و خاف ان يقتل و تقع الكتب فى يد الأعداء أو تيقن ذلك فلما رجع على بن الحسين عليهما السّلام دفعتها اليه ثم دفعها إمام الى امام وردت لها الاخبار و الآثار التى لا تدفع و كانت كلها من الأحاديث المكتوبة فى زمن الرسول (ص) و ما قاربه «۲».

و قال الصدوق فى أول كتاب إكمال الدين ان الأئمة (ع) قد أخبروا بالغيبة و وصفوها لشيعتهم و استحفظ فى الصحف و دون فى الكتب المؤلفة من قبل ان تقع الغيبة بمأتى سنة أو أقل أو أكثر فليس أحد من اتباع الأئمة الا و قد ذكر ذلك فى كثير من كتبه و رواياته و دونه فى مصنفاته و هى الكتب التى تعرف بالأصول المدونة مستحفظة عند شيعة آل محمد عليهم السلام قبل الغيبة بما ذكرنا من السنين «انتهى» «۳».

---

(۱) ج ۱ ص ۲۹۲.

(۲) راجع كتاب الحجة من الكافى.

(۳) إكمال الدين ص ۱۹.

و معلوم ان الغيبة كانت سنة مأتين و ستين فظهر ان الكتب المشار إليها كلها أو أكثرها قد كتب فى المائة الأول و كلها كانت من الأحاديث.

و روى الطبرسى فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين انه لما افتتح البصرة اجتمع الناس عليه و منهم حسن البصرى و معه الألواح فكان كلما لفظ أمير المؤمنين عليه السلام بكلمة كتبها الحديث «۱» و انظر الى باب ما عند الأئمة عليهم السلام من الكتب فى الأصول فى أصول الكافى و الى باب فضل الكتابة و التمسك بالكتب و غيرهما من أبواب الكتاب الكافى فإنه كاف فى ذلك فكيف إذا انضم الى غيره من كتب الحديث و الرجال.

و لو أطلقنا عنان القلم فى هذا المجال لأكثر و أطال و أورث الملال و أعقب الكلام بما كتب و قال و لم يقدر على استيفاء المقام و المقال فلا تفتر بأمثال هذا الكلام الذى أصله من العامة و نقله بعض المتأخرين من الخاصة على وجه الغفلة فلا تظن ان كتاب الحديث و مقابلته لم يقعا فى زمن الرسول صلى اللّه عليه و آله و ما قاربه و لا تظن ان الحفظ عن ظهر القلب أوثق من الكتابة بل الأمر بالعكس و الوجدان شاهد به فان النسيان كالطبيعة الثانية للإنسان و النص المتواتر دال على ان الكتابة أوثق من الحفظ، و انه ينبغى كتابة الحديث و انه يعتمد على الكتابة بعد التصحيح و المقابلة و لنتبرك بإيراد شىء يسير من الأحاديث المشار إليها.

روى الشيخ الجليل ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكلينى فى الكافى بسنده عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال القلب يتكل على الكتابة «۲».

و عن ابى عبد اللّه عليه السلام اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا «۳».

و عنه عليه السّلام قال: احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها «۴».

و عنه عليه السّلام قال: اكتب و بث علمك فى إخوانك فإذا مت فأورث كتبك بنيك

---

(۱) الاحتجاج ج ۱ ص ۲۵۱.

(۲) ج ۱ ص ۵۲ ح ۸.

(۳) ج ۱ ص ۵۲ ح ۹.

(۴) ج ۱ ص ۵۲ ح ۱۰.

فإنه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم «۱».

و عنه عليه السّلام قال أعربوا حديثنا فانا قوم فصحاء «۲».

و عنه عليه السّلام انه ذكر حديثا فى فضل زيارة أمير المؤمنين عليه السّلام ثم قال اكتب هذا الحديث بماء الذهب «۳».

و عنه (ع) فى حديث فضل الأئمة (ع) الى أن قال يجب ان يكتب هذا الحديث بماء الذهب «۴».

و عن الرضا عليه السّلام فى حديث الكنز الى ان قال فقلت جعلت فداك أريد أن اكتبه فضرب يده و اللّه الى الدواة ليضعها بين يدى فتناولت يده فقبلتها و أخذت الدواة فكتبته «۵».

و عن ابى جعفر الثانى عليه السّلام انه قيل له ان مشايخنا رووا عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه عليهما السّلام و كانت التقية شديدة فكتموا كتبهم و لم يرووا عنهم فلما ماتوا صارت تلك الكتب إلينا فقال حدثوا بها فإنها حق «۶».

و عن حمزة بن الطيار انه عرض على ابى عبد اللّه عليه السّلام بعض خطب أبيه. الحديث و عن ابن فضال و يونس قالا عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السّلام على ابى الحسن الرضا عليه السّلام فقال هو صحيح «۷».

---

(۱) الکافی ج ۱ ص ۵۲.

(۲) ص ۵۲.

(۳) الوافی ج ۲ ص ۲۰۸ أبواب الزیارات.

(۴) أورده المحدث القمی فی سفینة البحار ج ۲ ص ۴۶۹ و المؤلف فی الوسائل عن الصفار.

(۵) الکافی ج ۲ ص ۵۹.

(۶) الکافی ج ۱ ص ۵۳.

(۷) الوسائل ج ۳ ص ۳۷۸.

و روی الشیخ الجلیل رئیس المحدثین أبو جعفر بن بابویه فی کتاب الأمالی عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله قال المؤمن إذا مات فترک ورقة واحدة علیها علم تکون تلک الورقة یوم القیمة سترا بینه و بین النار و أعطاه اللّه تعالی بکل حرف مکتوب علیها مدینة أوسع من الدنیا سبع مرات الحدیث «۱».

أقول: و الأحادیث فی ذلک کثیرة جدا اقتصرنا علی اثنی عشر منها للتبرک.

و ینبغی ان نذکر نبذة من الأحادیث الشریفة فی التحذیر من طریقة العامة و الاغترار بکلامهم و تتبع کتبهم و نقتصر من ذلک أیضا علی اثنی عشر حدیثا.

فنقول روی الکلینی بإسناده عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: بادروا أحداثکم بالحدیث قبل ان تسبقکم الیه المرجئة «۲».

و عنه علیه السّلام لا خیر فیمن لا یتفقه من أصحابنا یا بشیر ان الرجل منهم إذا لم یستغن بفقهه احتاج إلیهم فإذا احتاج إلیهم أدخلوه فی باب ضلالتهم و هو لا یعلم «۳» و عنه علیه السّلام قال: فلیذهب الحکم یمینا و شمالا فإنه فو اللّه لا یؤخذ العلم الا عند أهل بیت نزل علیهم جبرئیل «۴».

و عنه علیه السّلام قال اما انه شر علیکم ان تقولوا بشیء ما لم تسمعوه منا «۵».

و عن ابی جعفر علیه السّلام قال لیس عند أحد من الناس حق و لا صواب و لا أحد من الناس یقضی بقضاء حق الا ما خرج من عندنا أهل البیت و إذا تشعبت لهم الأمور کان الخطاء منهم و الصواب من علی «۶».

---

(۱) الأمالی المجلس العاشر ص ۳۸ ح ۳.

(۲) الکافی ج ۶ ص ۴۷.

(۳) الکافی ج ۱ ص ۳۳.

(۴) الکافی ج ۱ ص ۴۰۰.

(۵) الوسائل ج ۳ ص ۳۷۶.

(۶) الکافی ج ۱ ص ۳۹۹.

و روی ابن بابویه فی العلل و عیون الاخبار و الشیخ فی التهذیب عن علی بن أسباط قال قلت للرضا علیه السّلام یحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته و لیس فی البلد الذی أنا فیه أحد أستفتیه من موالیک قال: ائت فقیه البلد فاستفته فی أمرک فإذا أفتاک بشیء فخذ بخلافه فان الحق فیه «۱».

و فى العلل عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال أ تدرى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا أدرى فقال ان عليا عليه السّلام لم يكن يدين اللّه الا خالف عليه الأمة إلى غيره ارادة لا بطال أمره و كانوا يسئلون أمير المؤمنين عليه السّلام عن الشىء لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس «٢».

و فى رسالة القطب الراوندى عن ابن بابويه بإسناده عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال ما أنتم و اللّه على شىء مما هم فيه و لا هم على شىء مما أنتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شىء «٣».

و عنه عليه السّلام قال و اللّه ما جعل اللّه لأحد خيرة فى اتباع غير ناوان من وافقنا خالف عدونا و من وافق عدونا فى قول أو عمل فليس منا و لا نحن منهم «۴».

و فى عيون الاخبار عن الرضا عن آبائه عليهم السّلام قال من أصغى الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق ينطق عن اللّه فقد عبد اللّه و ان كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان ثم قال الرضا عليه السّلام إذا أخذ الناس يمينا و شمالا فالزم طريقتنا و انه من لزمنا لزمناه و من فارقنا فارقناه «۵».

و فى آخر السرائر عنه عليه السّلام انه قيل له انا نأتى هؤلاء المخالفين فنستمع منهم الحديث فيكون حجة لنا عليهم فقال لا تأتهم و لا تسمع منهم لعنهم اللّه و لعن مللهم

---

(١) عيون الاخبار ج ١ ص ٢٧۵ علل الشرائع ص ۵٣١.

(٢) علل الشرائع ج ٢ ص ۵٣١.

(٣) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٢ كتاب القضاء ح ٣۵.

(۴) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٢ كتاب القضاء ح ٣۶.

(۵) عيون الاخبار ج ١ ص ٣٠۴.

المشركة «١».

و روى الكشى بسنده عن ابى الحسن عليه السّلام قال لا تأخذ دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا اللّه و رسوله و خانوا أماناتهم إنهم ائتمنوا على كتاب اللّه فحرفوه و بدلوه فعليهم لعنة اللّه و لعنة رسوله و لعنة ملائكته و لعنة آبائى البررة الكرام و لعنتى و لعنة شيعتى إلى يوم القيمة.

فإن قلت: قد ورد الأمر بترجيح ما خالف مذاهب العامة من الأحاديث المختلفة فلا بد من الاطلاع على مذاهبهم لأجل ذلك و أيضا فإنا ننظر فى كتبهم و نقبل منها ما يوافق مذهب الإمامية لا ما يخالفه.

قلت: اللازم بعد التسليم هو النظر فى كتبهم لتحقيق مسئلة خاصة قد وردت فيها أحاديث مختلفة مع عدم حسن الظن بهم لا مطالعة جميع الكتاب و انما ننظر مذهبهم بقصد مخالفته لا لأجل الاستفادة من ذلك الكتاب و مع ذلك فإن مطالعة كتبهم مفاسدها كثيرة مشاهدة أقلها حسن الظن بهم فيما لا يعلم انه موافق للإمامية أو مخالف لهم كما تقدمت الإشارة إليه فى قولهم (ع) فاذا احتاج إليهم أدخلوه فى باب ضلالتهم و هو لا يعلم.

و عنهم (ع) انهم قالوا احذروا فكم من بدعة زخرفت بآية من كتاب اللّه ينظر الناظر إليها فيحسبها حقا و هى باطل.

و عنهم (ع) انهم نهوا عن الكلام الذى ليس بمنقول عنهم (ع) فقيل لهم انا نحتاج الى الكلام لنستدل به على الخصم فقالوا خاصموهم بما بلغكم من علومنا فان خصموكم فقد خصمونا.

و لا يخفى ان من صرف برهة من عمره الشريف فى مطالعة كتاب لا تنفك عن حسن الظن به و بمصنفه، فان كل حزب بما لديهم فرحون و قد قال أمير المؤمنين

---

(۱) السرائر ص ۴۷۵ بحار الأنوار ج ۲ ص ۲۱۶ أورده فى الوسائل أيضا عن الكشى ج ۳ ص ۳۸۷.

عليه السّلام ان قلب الحدث كالأرض الخالية ما القى فيها من شيء قبلته «۱» و قال الشاعر:

أنا فى هواها قبل ان أعرف الهوى فصار و قلبا خاليا فتمكنا

و لنا أيضا مندوحة عن النظر فى كتبهم الفقهية لأجل المطلب المفروض إذ يمكن أخذ ذلك من كتب الخاصة، كما تضمنه التهذيب و الاستبصار و كتب العلامة فى الاستدلال و نحوها.

سلمنا لكن هذا لو تم مخصوص بكتب الفروع فالعذر فى مطالعة كتب العامة أعداء الدين فى الأصولين و التفسير و الحديث و غيرها فقد شاعت مطالعتها و تدريسها و استحسانها و قبول ما فيها و عدم مخالفتها بل بعضهم الان ربما ادعى وجوب تتبعها كفاية حتى ان كثيرا منهم الان يرجحون كلام العامة على كلام الخاصة و ربما رجحوه على أحاديث الأئمة (ع) لشدة حسن الظن بهم و الاغترار بتمويهاتهم و تدقيقاتهم الواهية نسأل اللّه العفو و العافية.

و الاعتذار بانا نقبل ما وافق الحق و لا نقبل مما خالفه فيه.

أولا: ان ما وافق الحق لا يجوز قبوله من غير اهله فقد ورد عندنا أحاديث متواترة بأنه لا يجوز أخذ شيء من الأحكام الشرعية عن غير أهل العصمة عليهم السّلام و إذا كنتم تردون ما خالف الحق فما الداعى إلى مطالعته و صرف الأوقات الشريفة فيه.

و ثانيا: ان دعوى جواز ذلك تحتاج إلى إثبات و دليل معقول.

فإن المناهى هنا فيها عموم و إطلاق و لا يظهر لها مخصص و مقيد يمكن الاعتماد على مثله.

و ثالثا: بعد التسليم نقول تبقى القسم الثالث الذى لا يعلم موافقته و لا مخالفته و هذا القسم عند التأمل أكثر من القسمين الأولين كما لا يخفى على المنصف هذا و العذر ينبغى ان ينظر صاحبه و يتحقق انه يقبل منه يوم القيمة أم لا.

و قد قال بعض العلماء: إياك و معالجة من قوى فساده فإنه يحيلك الى الفساد

---

(۱) نهج البلاغة خطبة ۳۱ و فيه و انما قلب الحدث كالأرض الخالية.

قبل ان تحيله الى الصلاح.

و ما يدعى من حديث خذ الحكمة و لو من أهل الضلال.

فيه أولا: انه من روايات العامة فالاستدلال بها هنا دورى.

و ثانيا: بعد تسليم سنده نقول ان له معارضا أقوى منه و ما أشرنا إليه سابقا فكيف يرجح الأضعف على الأقوى.

و ثالثا: انه يمكن كونه مخصوصا بما فيه منافع دنيوية لا أحكام دينية فان الحكيم لا يأمر بأخذ الدين عن أعداء الدين مع ثبوت النهى عن مثله بل مع عدم ثبوته أيضا على انه لا بد من ثبوت كون المأخوذ حكمه فإذا ثبت بنص الامام و الأخذ عنه لا عن العامة فصار الكلام خاليا عن الفائدة و تخصيصه بالموعظة التى لا تتضمن شيئا من الأحكام النظرية ممكن و من تتبع كلام أهل العصمة عليهم السّلام يجد فيه من العلوم و الفوائد العقلية و النقلية ما يغنى عن غيره و لا يجد فى غيره ما يغنى عنه و لا ريب انه

أحوط و أسلم و أقرب الى النجاة و علو الدرجات و اللّه الهادى.

فائدة (۵۸) [قبلة المكان المقابل للكعبة المشرفة]

الكعبة زادها اللّه شرفا بقعة مخصوصة من كرة الأرض لها نسبة الى خط الاستواء و قدر معين من الطول و العرض فالمكان الموازى لها المقابل لبقعتها من الجهة الأخرى من كرة الأرض المقاطر لها اى الواقع على طرف القطر الخارج من وسطها المارة بمركز الأرض إلى محيط كرة الأرض أو كرة الماء تتساوى الخطوط الخارجة منه الى الكعبة من جميع الجهات فيشكل أمر تعيين جهة القبلة فيه.

و قد حكم بعض العلماء هنا بالتخيير حيث ان سمت القبلة لا يتعين بل هو فى حكم وسط الكعبة «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ».

و فى هذا الاستدلال نظر فإنه قياس و القياس باطل و الآية لا عموم فيها قد ورد انها نزلت فى قبلة المتحير لكن النص أيضا لا عموم فيه سلمنا لكنه معارض بما ورد من الأمر بالصلاة إلى أربع جهات عند التحير و بما ورد من الأحاديث الكثيرة التى تقارب السبعين «۱» فى الأمر بالاحتياط و التوقف فى كل ما لم يعلم حكمه، و لا ريب فى رجحان هذا الوجه و اللازم منه الصلاة إلى أربع جهات هنا.

و يؤيده قولهم عليهم السّلام لا تنقض اليقين أبدا بالشك «۲» و انما تنقضه بيقين آخر و غير ذلك و لكن فرض تحصيل هذا الموضع على التحقيق و عدم إمكان الانتقال منه نادر جدّا فان الظاهر انه فى البحر المحيط و انما يتصور بان يسافر الإنسان فيه فيصل

---

(۱) التسعين خ ل

(۲) الكافى ج ۶ ص ۲۴۲

الى ذلك المكان ثم تسكن الريح فتبقى السفينة هناك يوما أو أياما و الا فلو أمكن الانتقال منه لتعين تحصيلا ليقين البراءة عن التكليف المتعين و ح يتعين سمت القبلة فإنه اقصر الخطوط إلى الكعبة و لا تظن ان المكان المفروض بقدر الحرم و لا بقدر مكة و لا بقدر المسجد الحرام و لا بقدر الكعبة بل هو مكان بسيط مقابل لمنتصف الكعبة على قول و منتصف الحرم على آخر و ليس فيه أتساع إلا بسبب الاشتباه و بقدر تعيينه على التحقيق غالبا حتى عند الماهر فى هذا الفن.

و هل يعتبر كون المكان المفروض فى منتصف ما بين قدمى المصلى أو فى منتصف ما بين موقفه و مسجده يحتمل الأمر ان و لا يخفى ما يترتب عليهما و اما عرض تسعين فهو أشكل فإن تحصيل سمت القبلة موقوف على تعيين المشرق و المغرب و الجهات هناك غير متعينة لكون الدور وجوبا و الطلوع و الغروب لا يحصل إلا بالحركة الخاصة للشمس و القمر و غيرهما فيكون السنة يوما و ليلة و معدل النهار منطبقا على الأفق.

اللهم الا ان يمكن رصد الحوادث الفلكية كالخسوف للقمر مع العلم بمداره و مدار الشمس و نسبتهما إلى مكة فيتعين سمت ما فى الجملة و لعله كاف فى القبلة و الاحتياط يقتضى الصلاة إلى أربع جهات لكن البحث فى هاتين المسئلتين قليل الفائدة لأن المكانين المذكورين من الأماكن الخراب التى لا يكاد يمكن الوصول إليها إلا نادرا و كذا الاطلاع عليهما على وجه التحقيق و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۵۶

فائدة (۵۹) [رد قول من زعم عدم وجود التواتر]

قال الشهيد الثانى فى شرح بداية الدراية قد يعلم صدق الخبر ضرورة كالمتواتر لفظا فإنه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس من اهله كالصبيان و البله و العوام، و قد يعلم صدقه كسبا كخبر اللّه و خبر الرسول و خبر الامام و الخبر المتواتر معنى كشجاعة على عليه السّلام و كرم حاتم و الخبر المحفوف بالقرائن كمن يخبر عن مرضه عند الحكيم و نبضه و لونه يدلان عليه و كذا من يخبر بموت أحد، و النوح و الصياح فى بيته و كنا عالمين بمرضه و أمثال ذلك كثيرة.

و إنكار جماعة أهل العلم به للتخلف خطأ لجواز عدم الشرائط فى صورة التخلف و قد يحتمل الأمرين كأكثر الاخبار و تنقسم الخبر الى متواتر و آحاد فالأول ما بلغت روايه فى الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب و استمر ذلك فى جميع الطبقات حيث تتعدد فيكون أوله كآخره و وسطه كطرفيه و بهذا ينتفى التواتر عن كثير من الاخبار التى قد بلغت فى زماننا ذلك الحد لكن لم يتفق ذلك فى غيره خصوصا فى الابتداء و ظن كونها متواترة من لم يتفطن لهذا الشرط و لا ينحصر ذلك فى عدد خاص على الأصح بل المعتبر العدد المحصل للوصف فقد يحصل فى بعض المخبرين بعشرة و أقل و قد لا يحصل بمائة بسبب قربهم الى وصف الصدق و عدمه و شرط حصول العلم به انتفاؤه اضطرارا عن السامع و ان لا تسبق شبهة اليه و لا تقليد ينافى موجب خبره و هذا شرط اختص به السيد المرتضى و تبعه

الفوائد الطوسية، ص: ۲۵۷

عليه جماعة من المحققين و هو جيد و استناد المخبرين الى إحساس، و هو متحقق فى أصول الشرائع كوجوب الصلاة و الزكاة و الحج كثيرا و مرجع إثباته إلى المعنوى لا اللفظى و قليل فى الأحاديث الخاصة و ان تواتر مدلولها فى بعض الموارد كشجاعة على عليه السّلام و كرم حاتم و نظائرهما فإن القدر المشترك بينهما متواتر.

و على هذا ينزل ما ادعى المرتضى و من تبعه تواتره من الاخبار الدالة على النص و غيره إذ لا شبهة فى ان كل واحد من تلك الاخبار آحاد حتى قيل و القائل أبو الصلاح من سئل عن إبراز مثال لذلك أعياه طلبه.

و حديث انما الأعمال بالنيات ليس منه و ان نقله الآن عدد التواتر لان ذلك قد طرء فى وسط إسناده و أكثر ما ادعى تواتره من هذا القبيل.

و نازع بعض المتأخرين فى ذلك و ادعى وجود المتواترة بكثرة و هو غريب نعم حديث من كذب على متعمدا فليتبؤ مقعده من النار: قد نقله من الصحابة الجم الغفير قيل أربعون قيل نيف و ستون و لم يزل العدد فى ازدياد انتهى ملخصا «۱».

و أقول أولا: من المعلومات التى لا يشك فيها أحد انه لم يصنف فى دراية الحديث أحد من علمائنا قبل الشهيد الثانى و انما هو من علوم العامة التى اخترعوها موافقا لما اتفق فى أحاديثهم.

و ممن صرح بذلك صاحب المنتقى و اعترض على والده بان تلك الاصطلاحات و ما يتفرع عليها أو أكثرها مخصوصة باحاديثهم غير موجودة أمثلتها فى أحاديثنا و من المعلوم أيضا ان الكلام الأخير من العامة و هو منهم تمويه و مغالطة أو موضوعة أحاديثهم خاصة و الذى يظهر للنظر ان مقصدهم بذلك خبيث فاسد و هو إنكار تواتر نص الغدير و غيره فلا ينبغى للخاصة الاغترار به و قبوله منهم و حسن الظن بهم و قد صرح بذلك جماعة من علماء العامة.

قال الشيخ الطيبى من علمائهم فى الخلاصة فى معرفة الحديث الذى جمعه

---

(۱) شرح البدایة ص ۵۹- ۶۹ من انتشارات المسجد الجامع

الفوائد الطوسیة، ص: ۲۵۸

من کتاب ابن الصلاح و من کتاب النووی و کتاب ابن جماعة فی بحث شروط التواتر ما هذا لفظه.

الثانی: ان یستوی طرفاه و الواسطة فی عدم تواطئهم علی الکذب لکثرتهم و یدوم هذا الحد فتکون أوله کآخره و وسطه کطرفیه نحو القرآن و الصلوات الخمس و عدد الرکعات و ما أشبه ذلک و لهذا لم یحصل لنا العلم بصدق الیهود مع کثرتهم فی نقلهم ان موسی کذب کل ناسخ لشریعته و لا ینقل الشیعة فی نقلهم النص علی امامة علی (ع) لان هذا وضعته الآحاد أولا و أفشوه ثم کثر الناقلون فی عصره و بعده من الأعصار.

قال ابن الصلاح: من سئل عن مثال لذلک فیما یروی من الحدیث أعیاه طلبه «انتهی».

ثم ذکر حدیث الأعمال بالنیات و حدیث من کذب علی متعمدا و قال کما قال الشهید الثانی.

و ثانیا: ان هذا الکلام الذی أصله من علماء العامة مخالف لکلام المحققین من علماء الخاصة فکیف یجوز ترجیح الأضعف علی الأقوی.

و قال السید المرتضی علم الهدی کما نقله عنه الشیخ حسن و کذا ولد الشهید فی المعالم و المنتقی ما هذا لفظه ان أکثر أحادیثنا المرویة فی کتبنا معلومة مقطوعة علی صحتها اما بالتواتر من طریق الإشاعة و الإذاعة و اما بعلامة و امارة دلت علی صحتها و صدق رواتها «انتهی»، و الظاهر انه أراد التواتر اللفظی و علی تقدیر إرادة المعنوی أو الأعم فهو موافق لغرضنا هنا.

و قال أیضا علی ما نقله عنه فی الکتابین ان معظم الفقه تعلم مذاهب أئمتنا فیه بالضرورة و بالأخبار المتواترة و ما لم یتحقق فیه ذلک فلعله الأقل «انتهی» و مراده بالضرورة أیضا التواتر و لا یصلح غیره من أقسام الضروریات الستة هنا.

و قال الشیخ المفید و الشیخ الطوسی و السید المرتضی و غیرهم من أصحابنا فی عدة مواضع ان الأحادیث المتواترة عندنا لا تعدو لا تحصی فکیف یدعی قلة

الفوائد الطوسیة، ص: ۲۵۹

التواتر و اختصاص المعنوی بأصول الشرائع فیکون قلیلا جدا و هو خلاف ما صرح به أعیان علماؤنا و یأتی مزید توضیح له و کیف ینسب القول بکثرة المتواتر الی بعض المتأخرین و یستغرب منه مع انهم ذکروا ان التواتر غیر منحصر فی عدد بل ربما حصل بما دون الخمسة و أنکروا علی من حده الخمسة [بخمسة- خ ل] و کان هذا الکلام أیضا من العامة لأجل ذلک المطلب الفاسد و کیف یدعی عدم وجود التواتر اللفظی و أمثلته أکثر من ان تحصی و یأتی نبذة منها ان شاء اللّٰه.

و ثالثا: انه قد تقرر ان الشهادة علی النفی غیر المحصور لا تقبل و ان عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود و ان المثبت مقدم علی النافی سیما و المثبت هنا عظماء علماء الخاصة، و النافی بعض العامة فلعل قائل ذلک الکلام من العامة فإن قلیل التتبع أو الاستحضار أو جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم.

و نقله الشهید الثانی و قبله قبل التأمل فیه اما غفلة أو حسن ظن بقائله بزیادة تحقیقه فان علماء العامة ما زال یغرون الناس بما یظهرونه من التحقیق و التدقیق حتی إذا وصلوا الی ما خالفوا فیه الخاصة مثل بحث الإمامة و العصمة و بحث الاخبار و التواتر و نحو ذلک انتهی أمرهم إلی المجازفات و التمویهات و المغالطات و إنکار البدیهیات و نحو ذلک فلعل هذا منها و لا ینبغی حسن الظن بهم فی مثل هذا فإنهم متهمون فیه لما قلناه.

و رابعا: ان عدم وجود التواتر فی أحادیثهم لا یستلزم عدم وجوده فی أحادیثنا بل الفرق بین الأمرین أظهر من الشمس فإنهم لا ینقلون الا عن النبی صلی اللّٰه علیه و آله و نقلهم عنه قلیل بالنسبة الی ما نقله أصحابنا عنه لان قدماء العامة لم یکن لهم اهتمام

تام بنقل الحديث و تدوينه خصوصا أحاديث الأحكام الفقهية لقلة المؤمنين جدا و كثرة المنافقين و كون اخباره عليه السّلام مقصورة على تقدير الأصول غالبا و غير ذلك من الأسباب و لم ينقلوا عن أئمتنا عليهم السّلام بل اجتنبوا أحاديثهم و تعمدوا مخالفتها و طال عليهم العهد.

الفوائد الطوسية، ص: ۲۶۰

و قد قال الطيبى من علماء أهل السنة نقلا عن أحمد بن حنبل صح من الأحاديث سبعمائة ألف و كسر قال و قرء عليه مستنده، فقال هذا كتاب جمعته و أنقيته من أكثر من سبعمائة ألف و خمسين ألفا فما اختلف المسلمون فيه من الحديث فارجعوا اليه فما لم تجدوه فيه فليس بحجة.

فإن قيل كلما يحوى مسنده أربعون ألف حديث منها عشرة آلاف مكررة فكيف تقول صح سبعمائة ألف و كسر؟ فأجبت بأن المراد بهذا العدد الطريق لا المتون «انتهى».

و من هنا يظهر ان عدد مجموع أحاديثهم ثلاثون ألفا و معلوم ان أكثر من نصفها مقصور على نقل أقوال الصحابة و التابعين و أفعالهم بقى أقل من خمسة عشر ألفا أكثره لا يتعلق بشىء من الأصول و لا الفروع بقى نحو سبعة آلاف و الذى يتعلق منها بالفروع قليل جدا كما يظهر بالتتبع.

و اما أصحابنا الإمامية فقد كان لهم نهاية الاهتمام و الاعتناء بنقل الحديث و روايته و تدوينه و كتابته و عرضه و تصحيحه فى زمان ظهورهم عليهم السّلام من أول زمان النبوة إلى زمان الغيبة الكبرى فى مدة ثلاثمائة و اثنتين و خمسين سنة و كان منهم فى كل عصر من هذه المدة المديدة ألوف متعددة يزيدون على عدد التواتر أضعافا مضاعفة و كان الأئمة الاثنتا عشر (ع) فى نهاية الحرص على تبليغ الشريعة و إلقاؤها إليهم و تعليمهم كل ما يحتاجون اليه أو يحتاج اليه من بعدهم.

و كان كل واحد من علماء الإمامية و رواتهم و محدثيهم فى زمان ظهورهم عليهم السّلام يسألهم عن كل ما يحتاج اليه و عن كل ما يخطر بباله من مهمات الأصول و الفروع و غيرها و كان الأئمة عليهم السّلام يلقون إليهم الاخبار أيضا ابتداء من غير سؤال مشافهة و مكاتبة حتى نقل عظماء علماؤنا انه روى عن الصادق عليه السّلام أربعة آلاف رجل من الثقات و انهم كتبوا من أجوبة مسائل أربعمائة مصنف سموها أصولا و انهم صنفوا أكثر من الف كتاب لأكثر من الف عالم من علماء أصحاب الأئمة عليهم السّلام فى طول

الفوائد الطوسية، ص: ۲۶۱

المدة المذكورة بل المذكور فى كتاب الرجال لميرزا محمد بن على الأسترآبادى من رواة أحاديثنا سبعة آلاف رجل و من مصنفاتهم ستة آلاف و ستمائة و زيادة و لم يشتمل ذلك الكتاب على جميع الرواة و لا على جميع المصنفات بل هى أكثر من ذلك و كل ذلك يعلم قطعا من تتبع الاخبار و كتب الحديث و كتب الرجال و آثار السلف فينبغى الجزم بصحة دعوى علمائنا المذكورين سابقا حيث ذكروا ان أكثر مطالب الأصول و الفروع قد تواترت.

و لو أردنا نقل جميع عباراتهم و شهادتهم بتواتر الأحاديث إجمالا و تفصيلا بطريق العموم و الخصوص فى كتب الحديث و الرجال و فى كتب الاستدلال و غيرها من مصنفاتهم لطال الكلام فان ذلك كثير جدا فى عبارة ابن إدريس فى السرائر و ابن الجنيد و ابن ابى عقيل كما نقله العلامة عنهما فى المختلف و غيره.

و فى عبارة العلامة فى المنتهى و المختلف و التذكرة و غيرهما و فى عبارة المرتضى و المفيد فى كتبهما و رسائلهما و فى عبارة الشيخ فى التهذيب و الاستبصار و الخلاف و المبسوط و غيرهما و كذا باقى علماؤنا المتقدمين و المتأخرين.

و من تتبع وجد أكثر المسائل و المطالب من هذا القبيل و توجد فيه هذه الشهادة من جماعة منهم و لو أردنا جمع تلك المسائل

التى نصوا على تواتر الاخبار بها لجمعنا ما يزيد على عشرة آلاف مسئلة من الأصول و الفروع.

و بالجملة يتعين القطع إجمالا بكثرة التواتر المعنوى و اللفظى و عدم اختصاصه بأصول الشرائع التى هى قليلة جدا.

و من تتبع حق التتبع لم يبق عنده شك فى شىء من ذلك و علم ان حال أحاديثنا على طرف النقيض من أحاديث العامة و ان كثيرا من الاخبار كان متواترا فى أول إسناده و فى وسطه ثم انقطع التواتر الان لاندراس كثير من تلك الأصول بل أكثرها و ما كان متواترا و بقى تواتره الى الان كثير جدّا.

و خامسا: ان نقل الشهيد الثانى قول ابن الصلاح السابق و عدم إنكاره و ترک

مناقشته من جملة العجائب مع شدة تدقيقه و تحقيقه و لعله صدر ذلک منه للعجلة فى التصنيف أو لعدم استحضار الأمثلة و الا فلا ريب انه قائل بتواتر الأمثلة الاتية.

و اعلم ان ابن الصلاح المذكور من علماء العامة بغير شبهة.

و سادسا: انه قد ذكر الشيخ بهاء الدين فى رسالته فى دراية الحديث «۱» ان ما تضمنته كتب الخاصة من الأحاديث يزيد على ما فى الصحاح الست للعامة بكثير كما يظهر لمن تتبع كتب الفريقين.

و ذكر الشهيد فى الذكرى ان كتاب الكافى وحده يزيد على ما فى صحاح الست للعامة متونا و اسانيدا.

و ان التهذيب و الاستبصار كذلك، و ان من لا يحضره الفقيه و مدينة العلم نحو ذلک و ذكر علماء الرجال ان ابان بن تغلب روى عن الباقر عليه السّلام ثلثين الف حديث «۲».

و ان محمد بن مسلم روى عنه أيضا ثلثين الف حديث و عن الصادق عليه السّلام ستة عشر الف حديث «۳».

و ان جابر بن يزيد الجعفى روى عن الباقر عليه السّلام سبعين الف حديث كان مأمورا باظهارها و سبعين الف حديث كان مأمورا بكتمانها «۴».

و ان يونس بن عبد الرحمن صنف الف كتاب فى الرد على العامة «۵».

و ان الحسن بن على الوشاء أدرک فى مسجد الكوفة ستمائة شيخ كلهم يقول حدثنى جعفر بن محمد عليه السّلام «۶».

---

(۱) راجع الخاتمة من الوجيزة فى الدراية ص ۱۵

(۲) أورده المؤلف ره فى خاتمة الوسائل عن النجاشى ص ۵۳۵.

(۳) رجال الكشى ص ۱۶۳- ۱۶۷

(۴) رجال الكشى ص ۱۹۴

(۵) راجع رجال الكشى ص ۴۸۵

(۶) أورده المؤلف ره فى خاتمة الوسائل عن العلامة و النجاشى ص ۵۴۲

و ان جعفر بن محمد بن نعيم روى عن مشايخه الف كتاب من كتب الإمامية و ان أصحاب كل واحد من الأئمة (ع) كانوا يزيدون على الف و ألفين و انهم سألوا الجواد عليه السّلام فى كل يوم واحد عن ثلثين الف مسئلة فأجابهم عنها.

و ان الحسن بن خالد البرقى أخا محمد بن خالد روى تفسير العسكرى عليه السّلام من إملاء الإمام عليه السّلام مأة و عشرين مجلدة ذكره ابن شهرآشوب و غيره و أمثال ذلک مما لا يعد و لا يحصى فكيف يدعى عدم وجود التواتر اللفظى أصلا و قلة

التواتر المعنوى جدا و اختصاصه بأصول الشرائع مع قلتها.
و لو أردنا ذكر ما يناسب المقام و يدل على ما قلنا من كلام علماء الرجال و غيرهم من أصحابنا المتقدمين و المتأخرين لطال الكلام جدا.
و سابعا: ان قوله من سئل عن إبراز مثال لذلك أعياه طلبه، ان كان قائله من العامة فليس بعجب فان أحاديثهم كما عرفت و ما تواتر عندهم من النص لا يعترفون بتواتره، و ان كان من الخاصة فهو صادر اما عن غفلة أو قلة تتبع الأحاديث لزيادة الاشتغال بجميع العلوم و الكتب من مؤلفات العامة و الخاصة و صرف أكثر العمر فى ذلك.
و نحن نورد له جملة من الأمثلة التى لا يقدر على إنكارها.
فمنها: نص الغدير و هو قوله عليه السّلام أ لست أولى بالمؤمنين من أنفسهم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله و أدر الحق معه كيفما دار «١».
فهذه الألفاظ صدرت عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله على المنبر على رؤس الاشهاد فى حضور جماعة كثيرين، روى انهم كانوا خمسين ألفا، و روى أكثر و روى أقل و لا يقدر ممن له ادنى تتبع ان يدعى انتهاء عدد الحاضرين إلى أدنى مراتب التواتر بل من المعلوم قطعا انهم كانوا أضعاف أضعاف عدد التواتر و طار الخبر منهم إلى الأقطار و لم يزل الى الان فى الاشتهار، و كان ذلك فى حجة الوداع فى حال اجتماع أهل البلدان

---

(١) راجع إحقاق الحق للقاضى نور اللّه ره ج ٢ ص ٤١٥- ٥٠١ و البرهان للعلامة السيد هاشم البحرانى ره ج ١ ص ٤٩٠

و أكثر أهل مكة و المدينة و غيرهم من أهل البوادى.
و روى العياشى أن الموجودين ممن سمعوا ذلك النص يوم بيعة ابى بكر كانوا اثنى عشر ألفا سوى من مات منهم و من كان فى مكة و غيرها من الأمصار و ان شئت فانظر الى كتاب الاحتجاج و تفسير العسكرى عليه السّلام و كتاب البرهان و كتب الكلام و غير ذلك، فإنها تضمنت ان أمير المؤمنين عليه السّلام احتج بهذا الخبر فى زمان أبو بكر ثم فى زمان عمر ثم فى زمان عثمان ثم بعده و كان كل ما استدل به و طلب من الناس الشهادة قام أربعون رجلا ممن اتفق حضورهم فى مجلس واحد و قد يقوم أكثر منهم فيشهدون انهم سمعوه و قد تلقاه جميع الإمامية بالقبول و حفظوه و رووه و لم يزداد عدد رواته حتى فى زمان بنى أمية و بنى العباس لم يبق أحد من علماء الإمامية و لا علماء العامة الا و قد نقله و رواه إلى الان لا يكاد يخلو منه كتاب من كتب الفريقين حتى الف ابن عقدة الحافظ الزيدى «١» كتابا فى إثباته أورد فيه مائة و خمسة و عشرين طريقا على ما قيل و لم يصل إلينا ذلك الكتاب و بدون هذا يثبت التواتر و لم يختلف ألفاظه ليكون تواترا معنويا «٢».
و منها: قوله عليه السّلام سلموا على على بإمرة المؤمنين «٣» فإن هذا اللفظ بعينه قد تكلم به عليه السّلام فى ذلك اليوم الشريف بمحضر من ذلك المجمع العظيم الذين هم ألوف كثيرة لا يحصى عددهم و لم يزل عدد رواته فى ازدياد و الكلام فيه قريب من نص الغدير بل لا يقصر عنه.
و منها: قوله عليه السّلام على منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى «۴» فإن هذا اللفظ بعينه قد صدر عنه مرارا كثيرا جدا، و فى المجالس و المحافل و على المنابر و حال اجتماع العساكر و لم يزل عدد رواته فى ازدياد و لا يكاد يخلو منه كتاب

---

(١) أحمد بن محمد بن سعيد ثقة زيدى مولده ٢۴٩ توفى بالكوفة سنة ٣٣٣

(۲) راجع إحقاق الحق ج ۲ و كتاب الغدير للعلامة الأمينى ره
(۳) راجع إحقاق الحق ج ۴ ص ۲۷۷
(۴) إحقاق الحق ج ۵ ص ۱۳۳

بل سمعه جميع الصحابة و نقله جميع التابعين و هو أشهر من نص الغدير.

و منها: قوله عليه السّلام أنا مدينة العلم و على بابها «۱» فإنه تكرر منه عليه السّلام التلفظ بهذا اللفظ بعينه حتى سمعه الصحابة أو أكثرهم و لا يخفى وفور عددهم و تجاوزهم حد التواتر بمراتب، و تواتره الى الان أوضح من أن يخفى حتى نقله العوام الان و فى كل زمان فضلا عن العلماء و الرواة و كذا أمثاله مما مضى و يأتى.

و منها: قوله عليه السّلام أهل بيتى كسفينة نوح من ركبها نجا و من تخلف عنها هلك «۲» فان هذا اللفظ بعينه قد تكرر منه عليه السّلام حتى تجاوز حد التواتر و لم يزل كذلك إلى الإن و حكمه كما مر و دلالته على تعيين الفرقة الناجية ظاهرة واضحة.

و منها: قوله عليه السّلام جهزوا جيش أسامة لعن اللّه من تخلف عن جيش أسامة فإنه تكرر منه حتى سمعه أكثر الصحابة و نقله التابعون و استمر نقله بما يزيد على عدد التواتر إلى الإن «۳».

و منها: قوله عليه السّلام فاطمة بضعة منى يؤذينى ما يؤذيها. «۴» فإنه هذا اللفظ بعينه صدر منه عليه السّلام مرارا متعددة حتى سمعه جميع الصحابة و لم يزل يزداد اشتهارا و منها: قوله عليه السّلام فى حق على عليه السّلام لأعطين الراية غدا رجلا يحب اللّه و رسوله و يحبه اللّه و رسوله كرارا غير فرار لا يرجع حتى يفتح اللّه على يديه «۵» فإنه قاله عليه السلام بمحضر ألوف كثيرين من عساكر المسلم و سائر الصحابة و لم يزل العدد فى ازدياد.

و منها: قوله عليه السّلام الحسن و الحسين سيدا شباب أهل الجنة فإنه تكرر منه

---

(۱) إحقاق الحق ج ۵ ص ۴۸۹
(۲) أخرجه المؤلف ره فى إثبات الهداة ج ۱ ص ۶۴۲ و فى إحقاق الحق ج ۹ ص ۲۷۰.
(۳) أورده العلامة المجلسى (ره) فى البحار ج ۲۲ ص ۴۶۸
(۴) راجع البحار ج ۴۳ ص ۲۶- ۳۹
(۵) أورده المؤلف ره فى إثبات الهداة ج ۱ ص ۲۸۷- ۳۵۷.

عليه السلام حتى سمعه جميع الصحابة و هو الى الان قد تجاوز حد التواتر «۱».

و منها: قوله عليه السّلام انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب اللّه و عترتى أهل بيتى و انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض «۲» فهذا اللفظ بعينه قد تواتر بين الفريقين و سمعه أكثر الصحابة أو كلهم و هو نظير الأمثلة السابقة.

و منها: قوله عليه السّلام ستفترق أمتى على ثلاث و سبعين فرقة فرقة منها ناجية و الباقى فى النار «۳» فان هذا اللفظ قد تكرر منه عليه السّلام حتى سمعه و نقله جميع الصحابة و التابعين و المتقدمين و المتأخرين و فى حديث سفينة نوح و غيره تعيين لتلك الفرقة الناجية فقد ثبت هذا المطلب بتمامه و جميع مقدماته بطريق التواتر.

و منها: قوله (ع) يكون من بعدى اثنا عشر اماما.

و قوله (ع) الأئمة من بعدى اثنا عشر اماما «۴» و قوله عليه السلام: الأئمة من بعدى اثنا عشر «۵» فإنه تكرر منه (ع) أيضا و نقله

جميع علماء العامة و الخاصة و هو كأمثاله.

و منها: قوله عليه السّلام ستقاتل بعدى الناكثين و القاسطين و المارقين «۶» فان هذا اللفظ بعينه نظير ما سبق.

و منها: قوله (ع) له أنت أخى و أنا أخوك «۷» فإنه كأمثاله مما مر.

و منها: قوله (ع) له أنت وصيى و وارثى و خليفتى و قاضى دينى و منجز عداتى

---

(۱) إثبات الهداة للمؤلف (ره) ج ۲ ص ۵۵۰- ۵۴۴.

(۲) إثبات الهداة ج ۱ ص ۶۹۰ ط الافستية و قد سمعت من بيان استأذنا الأعظم آيت اللّه العظمى الطباطبائى البروجردى: أن هذا الحديث من أحسن ما يستدل به على وجود الحجة فى كل زمان

(۳) راجع البحار ج ۲۸ ص ۳- ۴- ۵

(۴) راجع إثبات الهداة ج ۱ باب نصوص العامة على امامة الأئمة (ع)

(۵) راجع إثبات الهداة ج ۱ باب نصوص العامة على امامة الأئمة (ع)

(۶) أخرجه المجلسى ره فى البحار ج ۱۸ ص ۱۳۲

(۷) إحقاق الحق ج ۴ ص ۳۷۴

فهو كنظائره مما تقدم «۱» و منها: قوله عليه السّلام عمار تقتله الفئة الباغية «۲» لا أنالهم اللّه شفاعتى.

و منها: قوله: سلمان منا أهل البيت «۳».

و منها: قوله عليه السّلام: أقضاكم على «۴».

و منها: قوله لا سيف الا ذو الفقار و لا فتى الا على «۵».

و منها: قوله عليه السّلام و قد جمع عليا و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السّلام هؤلاء أهل بيتى فأذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا «۶».

و منها: قوله عليه السلام على قسيم الجنة و النار «۷».

و منها: قوله عليه السلام من حفظ على أمتى أربعين حديثا بعثه اللّه يوم القيمة فقيها عالما «۸».

و منها: قوله (ع) من كذب على معتمدا فليتبوء مقعده من النار «۹» و قد اعترف بتواتره منكر التواتر كما مر نقله.

و منها: قول على عليه السّلام علمنى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله الف باب يفتح كل باب الف

---

(۱) راجع إثبات الهداة ج ۲ باب النصوص على امامة أمير المؤمنين (ع)

(۲) راجع المجلد الثامن، من البحار ص ۴۸۷ و ملحقات إحقاق الحق ج ۸ ص ۴۲۲- ۴۶۴.

(۳) البحار ج ۲۲ ص ۳۲۶

(۴) إحقاق الحق ج ۴ ص ۳۲۳- ۳۲۲ إثبات الهداة ج ۲ ص ۱۷

(۵) إثبات الهداة ج ۲ ص ۳۷- ۱۹

(۶) إثبات الهداة ج ۱ ص ۶۸۹

(۷) البحار ج ۳۹ ص ۱۹۳ باب انه «ع» قسيم الجنة و النار

(۸) الكافى ج ۱ ص ۴۹
(۹) البحار ج ۲ ص ۱۶۱ الكافى ج ۱ ص ۶۲

باب «۱».

و منها: قوله عليه السّلام: سلونى قبل ان تفقدونى فو اللّه لا تسألون عن شىء إلا أنبأتكم به «۲».

و منها: قوله عليه السّلام له ما زلت مظلوما «۳».

و منها: قول النبى صلى اللّه عليه و آله ان أمتى ستقتل ولدى هذا. «۴»

و منها: قوله عليه السّلام حب الدنيا رأس كل خطيئة «۵» و منها: قوله عليه السّلام البينة على المدعى و اليمين على من أنكر «۶» و منها: قول عمر لو لا على لهلك عمر «۷» و منها: قوله: كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى اللّه المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه «۸» و منهـا. قول ابى بكر على المنبر مرارا لست بخيركم و على فيكم «۹» و منها: قول النبى صلى اللّه عليه و آله على مع الحق و الحق معه لاـ يفترقان «۱۰» و منهـا: قوله عليه السّـلام ائتونى بـدواة و صـحيفة بيضاء اكتب لكم كتابا لن يضلوا بعـده أبـدا و قول عمران نبيّكم ليهجر «۱۱»

---

(۱) البحار ج ۴۰ ص ۱۲۷
(۲) إحقاق الحق ج ۷ ص ۵۸۹
(۳) سفينة البحار ج ۲ ص ۱۰۸ إثبات الهداة ج ۱ ص ۲۹۹
(۴) إحقاق الحق ج ۱۱ ص ۳۳۹- ۴۱۳
(۵) الوسائل ج ۲ ص ۴۷۳
(۶) مستدرك الوسائل ج ۳ ص ۱۹۹
(۷) إحقاق الحق ج ۸ ص ۱۸۳
(۸) البحار ج ۸ كتاب الخلفاء ص ۲۴۸
(۹) ابن ابى الحديد ج ۱ ص ۱۶۹ البحار ج ۸ ص ۲۵۹ إحقاق الحق ج ۲ ص ۳۲۵.
(۱۰) إحقاق الحق ج ۵ ص ۶۳۳ إثبات الهداة ج ۲ ص ۱۱۲- ۲۰۹
(۱۱) البحار ج ۸ ص ۲۶۱

و منها: قوله عليه السّلام حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات «۱».

و منهـا: قوله عليه السّـلام جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا «۲»: فإنه كأمثال ما مر قـد تكرر منه عليه السّـلام حتى سـمعه أكثر الصحابة و لم يزل عدد رواته فى ازدياد و الأمثلة فى هذا المعنى أكثر من ان تعد و تحصى.

و لو أردنـا ذكر بعض أمثلـة التواتر المعنوى الـذى يـدعون قلـة و اختصاصه بأصول الشـرائع مع قلتها لطال الكلام و ان نازعوا فى تواتر الأمثلـة المـذكورة نازعناهم فيما أقروا به من التواتر المعنوى فبأى وجه اثبتوا التواتر هناك أثبتناه هنا و إذا نازعهم منازع فى تواتر الأول و الوسط هناك فما أجابوا به فهو جوابنا بعينه أو ما هو أقوى منه.

و لكن نقول بطريق الإجمال ان العقل يجزم بعـد تبليغ الآثار بان الرسول صـلى اللّه عليه و آله كان فى نهاية الحكمة و العصـمة و

الشفقة على الأمة و الحرص على تبليغ الشريعة و كذلك الأئمة (ع) و انهم كانوا يبلغون الأحكام فى مواضع متعددة و يريدون بقاء الشريعة لتعمل بها الأمة إلى يوم القيمة و تصل الى كل مكلف فى كل زمان على وجه يقطع العذر و يفيده العلم بشرط ان يتفحص عن ذلك و يطلب من اهله و يبذل جهده فى طلبه و الا لم تكونوا مبلغين للشريعة كما ينبغى.

و قد كان يعلمون ما كان و ما يكون كله أو أكثره بتعليم اللّه إياهم و انهم لذلك كانوا يبلغون الأحكام فى المجالس و المجامع و المحافل و المساجد و على المنابر و على رؤس الاشهاد و حال اجتماع العساكر و توفر الدواعى على النقل لتثبت عليهم الحجة و تشتهر بينهم الأحكام و الأحاديث و كانوا يبلغون أكثر الأحكام فى حضور مآت من الناس بل ألوف متعددة و يكررون التبليغ فى مجالس كثيرة حتى تثبت الحجة على جميع أهل ذلك الزمان و تشهر بينهم و ينقلوا الى من بعدهم.

---

(۱) الكافى ج ۱ ص ۶۸

(۲) مستدرك الوسائل ج ۱ ص ۱۵۶

الفوائد الطوسية، ص: ۲۷۰

فينبغى القطع بأن أكثر المطالب قد تجاوزت حد التواتر اللفظى و المعنوى أو كليهما و خصوصا الخطب المروية عن النبى و على عليهما السّلام فإنهما ما خطبا قط فى حضور جماعة أقل من عدد التواتر و أن ما كان متواترا الان كان كذلك فى أول إسناده و وسطه غالبا و ان ما سواه نادر و الا لكان سوء ظن منّا بهم (ع).

و انظر الى الحديث المشهور بين الفريقين انه عليه السّلام فى أواخر عمره قال مرارا متعددة فى المسجد و على المنبر و غير ذلك فى حضور ألوف من المسلمين أ لست قد بلغت ما أرسلت به إليكم قالوا بلى قال اللهم فاشهد و كان الذين قالوا بلى يزيدون على عدد التواتر فلو لا انهم علموا ذلك و سمعوا أكثر الأحكام أو كلها لما قالوا بلى و شهدوا له مع ان كثيرا منهم كانوا منافقين معاندين لكن لم يقدروا على الإنكار لأنه كان صار عندهم ضروريا متواترا و العجب من ينكر التواتر فى أحاديث الأئمة (ع) يعترف بتواتر مؤلفات الإمامية و العامة أيضا و تواتر آثار علماء الفريقين و مذاهبهم و أكثر أحوالهم مع ان الداعى إلى نقل آثار النبى و الأئمة (ع) أقوى و الاعتناء بنقلها أعظم و هذا واضح لو لا الشبهة و التقليد.

و اعلم ان بعض المتعصبين من المقلدين اعترض هنا بما نقله الشيخ حسن فى إجازته من ان الإجازات مع كثرتها انحصرت فى الشهيد الثانى ثم فى الشهيد الأول ثم فى الشيخ الطوسى و ان كل من تأخر عن أحد الثلاثة لم يرو الا عنه الا نادرا.

و أجبته بان انحصار الإجازة لا يستلزم انحصار نقل الكتب و الأحاديث فإنه غير موقوف عليها كنقل القرآن نعم هؤلاء الثلاثة لجلالتهم فى زمانهم طلب كل واحد من معاصريهم من شركائهم فى الدرس و الرواية و الإجازة منهم و قد كان فى زمان كل واحد من العلماء و الفضلاء و الرواة ألوف كثيرون من مشايخهم و تلامذتهم و شركائهم و التتبع دال عليه.

و لقد كلمنى بعض الناس الذين غلب عليهم الوسواس و صرفوا أكثر أعمارهم فى العلوم الفاسدة التى اخترعها العامة و لم يصرفوا من أعمارهم فى تتبع آثار النبى

الفوائد الطوسية، ص: ۲۷۱

المختار و الأئمة الأطهار (ع) الا القليل و لم يعرفوا قدر علوم أهل العصمة (ع) على التفصيل و طلبوا العلم من أهل الجهل و أنكروا وجود المتواتر مطلقا ثم أنكر اللفظى و ادعى قلة المعنوى فكلمته و ذكرت له أكثر ما تقدم ثم أوردت له مثالا لم يقدر على دفعه و إنكاره فقلت له انا نجزم بوجود ملك فى الهند يقال له فلان فقال نعم.

فقلت: و لا نعرف شيئا من أحواله بطريق اليقين و التواتر من طوله و لونه و سنّه و خلقه و خلقه و طبعه و وصفه و مجلسه و طعامه

و عسكره و خزائنه و علمه و فصاحته و شجاعته و نحو ذلك و سبب جهلنا بأحواله عدم تفحصنا عنها و قلة تتبعنا لها و لو أردنا ذلك و صرفنا فى تحقيقه أياما يسيرة لوجدنا فى هذا البلد الذى نحن فيه أكثر من الف رجل من التجار و غيرهم ممن رأى ذلك الملك و جالسة و عاشره و اطلع على أحواله فلو سألناهم و تتبعنا آثاره لعرفنا أكثر أحواله بطريق القطع و التواتر و الاخبار المحفوفة بالقرائن بحيث لا يبقى عندنا فيها شك الا نادرا و بدون تفحص لا نطلع على تواتر شيء منها.

و هكذا من تتبع الأحاديث حق التتبع و من لم يتتبع و من عرف أحوال الرواة و الكتب حق المعرفة و من لم يعرف. و من تأمل كتابنا الموسوم بتفصيل وسائل الشيعة علم ان أكثر مطالب الفروع انتهى الى حد التواتر المعنوى و كثير منها بلغ حد التواتر اللفظى حتى انا جمعنا فى كتاب الطهارة وحده قريبا من أربعة آلاف حديث جمعناها من كتب كثيرة تقارب مائة كتاب و هو ثلاثة مسائل الوضوء و الغسل و التيمم و كذلك سائر الكتب و الأبواب و من تأمل كتابنا فى النصوص و المعجزات «۱» تيقن انها كلها تجاوزت حد التواتر المعنوى و كثير منها تجاوزت حد التواتر اللفظى بشرط ان لا يغلب عليه الوسواس و ان يعرف أحوال الرواة و أحوال الكتب حق معرفتها و انتفاء الشبهة و التقليد و لقد طال الكلام فى هذا المرام لاقتضاء الحال و المقام و كونه من أمهات الأحكام و من أكثر مطالب اولى الافهام و اللّه الهادى

---

(۱) و قد طبع أخيرا فى ثلاث مجلدات بهمة بعض اصدقائنا من أهل الخير.

فائدة (۶۰) [رد حيلة إسقاط العدة]

اشتهر بين جماعة من الطلبة الان حيلة فى إسقاط العدة و بعضهم ينسبها الى شيخنا المحقق الشيخ على و صورتها انه لو تزوج رجل امرأة بالعقد الدائم و دخل بها ثم طلقها بعد الدخول وجبت عليها العدة فلو عقد عليها بعد الطلاق ثم طلقها قبل الدخول فلا عدة عليها فتدخل تحت النص المتضمن لعدم لزوم العدة مع الطلاق قبل الدخول و العدة السابقة سقطت بالعقد الثانى إذ لا عدة عليها منه.

و كذلك لو تمتع رجل بامرأة و دخل بها ثم وهبها المدة و انقضت مدتها ثم عقد عليها أيضا متعة ثم وهبها المدة قبل الدخول أو انقضت قبله فان المرأة لا عدة عليها ثانيا و العدة الأولى بطلت بالعقد الثانى.

و أقول: نسبة هذه الحيلة إلى الشيخ على لم تثبت و على تقدير الثبوت هو مطالب بالدليل التام فإن ما أوردوه هنا غير تام بل هو مشتمل على تسامح و تساهل و غفلة عجيبة عن نكتة و هى ان العدة الأولى لم تسقط بالعقد الثانى الا بالنسبة الى صاحب العدة و اما بالنسبة إلى غيره فهى باقية و لا دليل عندنا على إسقاطها.

نعم الطلاق الثانى و انقضاء المدة الثانية أو هبتها ليس شيء منها موجبا للعدة و النص انما دل على هذا القدر و لا دلالة له على سقوط العدة السابقة بوجه و انما العدة، المنفية فيه العدة الثانية بل نصوص وجوب العدة فى الطلاق بعد الدخول و انقضاء المدة وهبتها بعده فيها عموم و إطلاق شامل لهذه الصورة و غيرها بل وقع التصريح فى

الأحاديث الكثيرة فى فتوى علمائنا بأن العدة هنا واجبة على المرأة بالنسبة الى غير الزوج ساقطة عنها بالنسبة إليه فمن ادعى تخصيص هذا العام و تقييد هذا المطلق فعليه البيان و إثبات الدعوى بالدليل.

فان استدل بعموم ما دل على سقوط العدة فى الحالة الثانية أجبنا بوجهين.

أحدهما: منع العموم فإنه إنما دل على عدم وجوب عدة جديدة بالسبب الحادث و لا دلالة له على سقوط الاولى بعموم و لا خصوص.

و ثانيهما: بعد التسليم نقول قد تعارض العمومان و كل منهما قابل للتخصيص بالآخر و النص و الفتوى و الاحتياط يؤيد ما قلناه و كذا قولهم عليهم السّلام لا تنقض اليقين بالشك ابدا و انما تنقضه بيقين آخر و العدة الأولى متيقنة حتى يحصل اليقين بسقوطها و اللّه اعلم.

و يحسن ان ينشد صاحب هذه الحيلة قول أبى فراس.

فقل لمن يدعى خيرا و معرفة حفظت شيئا و غابت عنك أشياء

فائدة (۶١) [حديث عقول النساء فى جمالهن]

روى الصدوق فى الأمالى و عيون الأخبار بإسناده عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عن على عليه السّلام قال: عقول النساء فى جمالهن و جمال الرجال فى عقولهم «١».

أقول: معناه يحتمل وجوها.

أحدها: ان يراد انه ينبغى ان يكتفى بجمالهن و لا يراد منهن العقول لندرتها فيهن فكأنه قال عقول النساء موجودة فى جمالهن حيث ان الجمال يعنى عنها و هو عوض منها و لا يراد منهن ما يراد من العقلاء من التدبير و الرأى.

و ثانيهما: ان يراد ان عقلهن لازم لجمالهن غالبا فالتى هى أجمل أعقل من غيرها و إذا كبرت و ذهب جمالها ذهب عقلها و قد قيل من حسن خلقه حسن خلقه و الجمال يطلق على الحسن و الخلق و الخلق.

و ثالثها: ان يكون المراد ان عقولهن مصروفة فى جمالهن اى ان همتهن فى التجمل و كسب الجمال بالأدوية و الأغذية و المحسنات من الدهن و الصبغ و الطيب، و جمال الرجال فى عقولهم، فهمة الرجال ليست فى التجمل بل فى كسب العقل و تكميله و تحصيل العلم فان العقل ورد بمعنى العلم لأنه مصدر بمعنى التعقل و لذلك يقال العلم و الجهل و العقل و الجهل و العقل و الجنون فمقابلته بالجهل قرينة على ارادة معنى العلم منه.

---

(١) الأمالى ص ٢٢٨ ح ٩ المجلس الأربعون

و رابعها: ان يراد عقول النساء مخفية فى جمالهن لان جمالهن ظاهر للناس منظور للعقلاء، و عقولهن لضعفها و ندورها لا تظهر بالنسبة إلى الجمال فكأنه سترها و غطاها و أخفاها و القول فى عقول الرجال و جمالهم بالعكس.

و خامسها: ان يراد عقول النساء كائنة فى جمالهن بمعنى ان ذات الجمال منهن تميل النفوس إليها و تقبل القلوب عليها و ترضى الناس عقلها و ان كان ضعيفا فإن زيادة الجمال تجبره و غير ذات الجمال لا تميل إليها النفوس و ان كان عقلها أحسن من عقل الجميلة فكان عقل كل واحدة منهن كائن فى جمالها فالجمال يبديه و يقويه و عدمه يخفيه و يوهيه و ان كان قربا بالنسبة الى ما دونه.

و سادسها: ان يكون استفهاما إنكاريا فى الفقرتين كأنه قال أ تظنون ان عقول النساء فى جمالهن فأنتم تميلون الى الجميلة و لا تسئلون عن عقلها ليس الأمر كذلك بل العقل ينفك عن الجمال فيوجد منهما بدون الأخر فينبغى ان لا تكتفوا فيهن بالجمال

بدون العقل بل يكون الغرض الأهم عندكم العقل و يكون الجمال مقصودا لكم بالتبعية لا بالأصالة.

و يؤيد ذلك ما روى فى عدة أحاديث من النهى عن تزويج المرأة لأجل مالها أو جمالها و الأمر بتزويجها لدينها «۱».

و فى الحديث من كان عاقلا كان له دين «۲».

و من المعلوم ان العقل الصحيح يدعو الى الدين و يهدى اليه و يدل عليه فوجود الدين دليل على وجود العقل و بالعكس و فى الفقرة الثانية كأنه عليه السّلام يقول تظنون ان جمال الرجال فى عقولهم وحدها، ليس الأمر كذلك بل لا بد من وجود العلم و الدين و الصلاح و الكرم و الشجاعة و المروة الى غير ذلك من أقسام صفات الجمال و الكمال فان العقل المنفرد عن هذه الصفات و أمثالها ناقص غير كامل فلا تكتفوا بمسمى العقل بل اعتبروا تمامه و نقصانه بوجود جنوده و علاماته التى هى المقصودة من جهال

---

(۱) الكافى ج ۵ ص ۳۳۳

(۲) الكافى ج ۱ ص ۱۱ ح ۶

فائدة (۶۲) [حديث التفويض إلى ملك فى خلق السموات]

روى الصدوق فى عقاب الأعمال و البرقى فى المحاسن بسندهما عن ابى جعفر عليه السّلام قال: ان اللّه فوض الأمر إلى ملك من الملئكة فخلق سبع سموات و سبع أرضين فلما رأى الأشياء قد انقادت له قال: من مثلى فأرسل اللّه إليه نويرة من النار قلت: و ما النويرة؟ قال نار مثل الأنملة «۱» فاستقبلها بجميع ما خلق فتخللت حتى وصلت الى نفسه لما [أن] دخله العجب «۲».

أقول: فيه اشكال ثلاثة أحدها: انه يدل على التفويض بمعنى ان اللّه فوض أمر الخلق الى غيره و الأحاديث دالة على بطلانه، و الأصحاب متفقون على ذلك فقد أنكروا على من ادعى ان اللّه فوض أمر الخلق و الرزق الى محمد و آل محمد ص و سموهم المفوضة.

و الجواب: ان الأحاديث دلت على إنكار التفويض بطريق العموم باعتبار مجموع الخلق و الرزق لا باعتبار كل فرد ألا ترى انهم يقولون بصدور أفعال العباد عنهم أ لا ترى الى قوله تعالى فَتَبارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰالِقِينَ. و الى ما روى فى عدة اخبار ان اللّه يبعث الى الجنين ملكين خلاقين يصوران ما يأمرهما «۳».

---

(۱) نار بمثل أنملة خ م

(۲) ثواب الأعمال و عقاب الأعمال ص ۲۹۹ المحاسن ص ۱۲۳

(۳) علل الشرائع ص ۳۰۰ الكافى ج ۳ ص ۱۶۲

الى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة على ان الخلق له معان متعددة فلعل معنى المنفى غير معنى المثبت فالخلق بمعنى إنشاء صورة خاصة و نحو ذلك من الاعراض كالصور التى كان يضعها عيسى عليه السّلام من الطين و كالصور التى يضعها أحدنا من طين أو شمع أو غيرهما فإن الصورة من الاعراض و قد دلت الأدلة العقلية و النقلية على ان اللّه هو المخصوص بخلق الأجسام و الأرواح و العقول و غيرها.

و قد روى ان الصادق عليه السّلام أنكر على رجل من المفوضة و احتج عليه بقوله تعالى أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهّارُ فأفحم الرجل و لم يحر جوابا «١» و مثله كثير على انه يحتمل ان يكون اللّه يخلق الصورة عند فعل المخلوق و لا يكون المخلوق فاعلا لتلك الصورة و ثانيها: ان عصمة الملائكة مما دل عليه النص المتواتر و إجماع الإمامية و هذا الحديث ينافيها.

و الجواب: ان الحديث غير صريح فى ان ذلك قد عذب و أحرقته النار بل انما قارنته النار تخويفا له على ترك الاولى كما فى أمثاله من المعصومين (ع) كما تضمنه كتاب تنزيه الأنبياء و غيره.

و وصول النار الى نفسه لا يستلزم الإحراق.

و لا نسلم ان جميع مراتب العجب محرمة بل أدنى مراتبه السرور بالحسنة و العبادة و هو محمود شرعا حيث لا يترتب عليه مفسدة أخرى فلعل الصادر عن ذلك الملك كان هذا القدر.

و ثالثها: ان المشهور بين العلماء استحالة الخرق و الالتئام فى الأفلاك.

و الجواب: ان هذا المشهور ليس عليه دليل قطعى كيف و المعراج يكذبه و هو متواتر ضرورى و ما قلتم هناك قلنا هنا و اللّه أعلم.

---

(١) أخرجه العلامة المجلسى ره فى البحار عن اعتقادات الصدوق ره راجع ج ٢٥ ص ٣٤٤ و لعل المصنف ره أورد فى هنا مضمون الحديث

الفوائد الطوسية، ص: ٢٧٨

و قد استدلوا على جواز الخرق و الالتئام فى الأفلاك بأنها حادثة يجوز عليها العدم فكيف لا يجوز عليها الخرق و الالتئام و قد حاول بعض المتأخرين جعل هذا دليلا على قول بعض الحكماء الواحد لا يصدر عنه الا واحد.

فقلت له: هذا انما تضمن خلق سبع سموات و سبع أرضين و لا دلالة على باقى الأشياء و أيضا فهذه النار ليست من خلقه الملك فهذا بعينه يبطل الدعوى.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٧٩

فائدة (٦٣) [فى نفى حجية مفهوم الشرط]

اختلف العلماء فى حجية مفهوم الشرط و الخلاف مشهور و دليل حجيته لا يخفى ضعفه، و انه ظنى و هى مسئلة أصولية فالعمل فيها بالدليل الظنى يستلزم رد الآيات الكثيرة و الروايات المتواترة بالنهى عن العمل بالظن فإنهم خصصوها بالأصول فليس لهم أن يستدلوا فيها بدليل ظنى و مع ذلك فإن أكثر أدلتهم فيها ظنية و يلزم من ذلك رد الدليل القطعى السند و الدلالة سواء العمل بالظنى.

و الذى ينبغى القطع و الجزم به و يحصل منه العلم و اليقين و لا يشك فيه منصف ان المتكلم قد يقصد مفهوم الشرط و قد لا يقصده و تتبع كلام الفصحاء و البلغاء يفيد القطع بذلك فكيف يوثق بقصد المتكلم له من غير قرينة ظاهرة على إرادته و أمثلة عدم إرادته أكثر من ان تحصى.

و أنا اذكر جملة منها ليعلم الناظر هذا المفهوم و هو أقوى المفهومات لا يوثق بإرادة المتكلم له فما الظن بما هو أضعف منه، و اقتصر على الأمثلة القرآنية ليظهر للمنصف أن الأمثلة من الحديث و كلام من يحتج بكلامه أضعاف أضعاف ذلك و يظهر من

كثرة الأمثلة هنا ضعف حجيته جدا مع عدم القرينة الواضحة فان نوقش فى بعض الأمثلة فإن المناقشة فى المثال عندهم غير جائزة لأن غيره يغنى عنه.

و ان ادعى ان بعض الأمثلة له جواب شرط مقدر و المذكور ليس بجواب

فقد تقرر عندهم انه لا يجوز تقدير شىء من غير ضرورة و أى ضرورة إلى تقدير جواب فى قولنا ان كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق على ان غيره يغنى عنه.

و كل مثال من أمثلة المفهوم الذى يدعى حجيته يحتمل كونه من هذا القبيل و ان ادعى هناك قرينة سقط البحث، و لا يخفى أن النافى يكفيه مثال واحد بحيث يظهر عدم الاطراد فتنتفى الكلية و لا يمكن الاستدلال فكيف لا يقبل من النافى هذه الأمثلة الكثيرة و يقبل من مدعى الإثبات مثال واحد مع ضعف دليله و احتياجه الى القياس و غير ذلك مما ليس هذا محل ذكره و ان داعى وجود القرينة فى الأمثلة المذكورة على عدم ارادة المفهوم أمكن الخصم ان يدعى وجود القرينة على إرادته فى الأمثلة التى قصد فيها المفهوم فيبقى ما لا قرينة فيه أصلا محتملا للأمرين.

و لعل من تتبع حق التتبع يرى ان المواضع التى لم يقصد فيها مفهوم الشرط أكثر مما قصد فيها و على تقدير التساوى بل أكثرية القصد فان وجود أمثلة كثيرة لم يقصد فيها كاف فى ضعف حجيته نعم لو حصلت قرينة على ارادة المتكلم له فلا شك فى اعتباره و لا خلاف فيه حينئذ.

فمن جملة الأمثلة التى لم يقصد فيها مفهوم الشرط قوله تعالى وَ لَئِنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ «١» مع انهم كانوا يقولون ذلك و يعتقدونه قبل مجىء الآية.

و قوله تعالى قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ «٢» مع اتباعه واجب على من يحب اللّه و على غيره و الفريقان مأموران به.

و قوله تعالى وَ لَوْ أَنَّ مَا فِی الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ «٣» مع انها لا تنفد مع وجود الشرط و عدمه.

و قوله تعالى وَ إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِراً «۴» مع ان المذكور

---

(١) الروم- ۵٨.

(٢) آل عمران ٣١.

(٣) لقمان- ٢٧.

(۴) لقمان- ٧.

لم يزل موليا مستكبرا قبل التلاوة.

و قوله تعالى وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ «١» مع انهم كانوا يقولون ذلك مع عدم الشرط و يدعونه دائما.

و قوله تعالى مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ «٢».

و قوله تعالى مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ «٣».

و قوله تعالى وَ لَبِئْسَ مٰا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كٰانُوا يَعْلَمُونَ «۴» مع ان ذلك مذموم مع علمهم و جهلهم.

و قوله تعالى وَ اشْكُرُوا لِلّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيّٰاهُ تَعْبُدُونَ «۵» مع ان شكر اللّه واجب عقلا و نقلا مأمور به على تقدير عبادتهم إياه و عبادة غيره خصوصا عند الإمامية و قوله تعالى فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۶».

و قوله تعالى فَصِيٰامُ ثَلاٰثَةِ أَيّٰام فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذٰا رَجَعْتُمْ «۷» مع انه يجب عليه صومها و ان لم يرجع.

و قوله تعالى فَإِذٰا قَضَيْتُمْ مَنٰاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ «۸» مع ان ذكر اللّه مأمور به قبل المناسك و فى حال أدائها و فى أثنائها.

و قوله تعالى فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مٰا جٰاءَتْكُمُ الْبَيِّنٰاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «۹» و قوله تعالى وَ مَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مٰا جٰاءَتْهُ فَإِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقٰابِ «۱۰» و قوله تعالى فَإِنْ فٰاؤُ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۱۱»

---

(۱) البقرة- ۱۱

(۲) البقرة ۹۷- ۹۸

(۳) البقرة ۹۷- ۹۸

(۴) البقرة- ۱۰۲

(۵) البقرة- ۷۲

(۶) البقرة- ۱۹۲

(۷) البقرة- ۱۹۶

(۸) البقرة- ۲۰۰

(۹) البقرة- ۲۰۹

(۱۰) البقرة- ۲۱۱

(۱۱) البقرة- ۲۲۶

و قوله تعالى. وَ إِنْ عَزَمُوا الطَّلاٰقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «۱».

و قوله تعالى فَإِذٰا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ «۲» مع ان ذكر اللّه مأمور به فى الخوف و الأمن.

و قوله تعالى وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوٰالِكُمْ «۳» مع ان من لم يتب من الربا أيضا ليس له الا رأس ماله و يجب عليه رد الباقى.

و قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ عَلىٰ سَفَرٍ وَ لَمْ تَجِدُوا كٰاتِباً فَرِهٰانٌ مَقْبُوضَةٌ «۴» مع ان الرهن جائز مشروع مع عدم السفر و مع وجود الكاتب.

و قوله تعالى فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ «۵».

و قوله تعالى فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنّٰا مُسْلِمُونَ «۶».

و قوله تعالى بَلىٰ مَنْ أَوْفىٰ بِعَهْدِهِ وَ اتَّقىٰ فَإِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ «۷».

و قوله تعالى وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰالَمِينَ «۸» و قوله تعالى وَ لَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللّٰهِ وَ رَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمّٰا يَجْمَعُونَ «۹» و قوله تعالى وَ خٰافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «۱۰» مع ان خوف اللّه مع عدم الايمان واجب بل أوجب.

و قوله تعالى فَإِنْ تَنٰازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ «۱۱» مع ان رد كل ما لم يعلم حكمه الى اللّه سبحانه و الى الرسول ص واجب مأمور به مع التنازع و عدمه و مع الايمان و عدمه.

(۱) البقرة- ۲۲۷

(۲) البقرة- ۲۳۹

(۳) البقرة- ۲۷۹

(۴) البقرة- ۲۸۳

(۵) آل عمران- ۶۳

(۶) آل عمران- ۶۴

(۷) آل عمران- ۷۶

(۸) آل عمران- ۹۷

(۹) آل عمران- ۱۷۵

(۱۰) آل عمران- ۱۵۷

(۱۱) النساء- ۵۹

الفوائد الطوسية، ص: ۲۸۳

و قوله تعالى وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا «۱» مع ان القصر واجب مع عدم الضرب فى الأرض فى حال الخوف و مع عدم الخوف فى حال السفر و لا يشترط اجتماعهما.

و قوله تعالى فَإِذا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللّهَ «۲» مع ان ذكر اللّه مأمور قبل الصلاة و فيها.

و قوله تعالى فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ «۳» مع ان إقامتها واجبة على كل حال.

و قوله تعالى وَ إِنْ تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللّهَ كانَ غَفُوراً رَحِيماً «۴».

و قوله تعالى وَ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ «۵».

و قوله تعالى إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ «۶» و قوله تعالى وَ مَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً «۷» و قوله تعالى قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً «۸».

و قوله تعالى لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ «۹» مع ان المذكور لا يبسط يده لقتله مع عدم بسط يده أيضا.

و قوله تعالى إِنْ أُوتِيتُمْ هذا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا «۱۰» مع انه الحذر واجب مطلقا مأمور به على كل حال.

و قوله تعالى وَ مَنْ يُرِدِ اللّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللّهِ شَيْئاً «۱۱» مع انه لا يملك من اللّه شيئا لغيره.

(۱) النساء- ۱۰۱

(۲) النساء- ۱۰۳

(۳) النساء- ۱۰۳

(۴) النساء- ۱۲۹- ۱۳۱

(۵) النساء- ۱۲۹- ۱۳۱

(۶) الزمر- ۷

(۷) النساء- ۱۷۲

(۸) المائدة- ۱۷

(۹) المائدة- ۲۸

(۱۰) المائدة- ۴۱

(۱۱) المائدة- ۴۱

الفوائد الطوسیة، ص: ۲۸۴

و قوله تعالی مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ «۱» مع انه یأتی بهم علی کل حال.

و قوله تعالی وَ مَنْ یَتَوَلَّ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغٰالِبُونَ «۲» و قوله تعالی وَ إِنْ لَمْ یَنْتَهُوا عَمّٰا یَقُولُونَ لَیَمَسَّنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْهُمْ عَذٰابٌ أَلِیمٌ «۳».

و قوله تعالی فَإِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمٰا عَلیٰ رَسُولِنَا الْبَلٰاغُ الْمُبِینُ «۴» و قوله تعالی قٰالَ اتَّقُوا اللّٰهَ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ «۵» مع ان ذلک مأمور به علی کل حال.

و قوله تعالی إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبٰادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ «۶».

و قوله تعالی وَ إِنْ یَمْسَسْکَ بِخَیْرٍ فَهُوَ عَلیٰ کُلِّ شَیْ‌ءٍ قَدِیرٌ «۷».

و قوله تعالی فَإِنْ یَکْفُرْ بِهٰا هٰؤُلٰاءِ فَقَدْ وَکَّلْنٰا بِهٰا قَوْماً لَیْسُوا بِهٰا بِکٰافِرِینَ «۸» و قوله تعالی إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَی الْهُدیٰ لٰا یَتَّبِعُوکُمْ «۹».

و قوله تعالی إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَی الْهُدیٰ لٰا یَسْمَعُوا «۱۰».

و قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ اتَّقَوْا إِذٰا مَسَّهُمْ طٰائِفٌ مِنَ الشَّیْطٰانِ تَذَکَّرُوا فَإِذٰا هُمْ مُبْصِرُونَ «۱۱» مع أنهم دائما متذکرون مبصرون.

و قوله تعالی وَ أَطِیعُوا اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ «۱۲» مع انهم مکلفون بالطاعة مأمورون بها علی تقدیر عدم الایمان أیضا خصوصا علی مذهبنا.

و قوله تعالی وَ إِنْ یَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِینَ «۱۳».

---

(۱) المائدة- ۵۴

(۲) المائدة- ۵۶

(۳) المائدة- ۷۳

(۴) التغابن- ۱۲

(۵) المائدة- ۱۱۲

(۶) المائدة- ۱۱۸

(۷) الانعام- ۸۱

عاملی، حرّ، محمد بن حسن، الفوائد الطوسیة، در یک جلد، المطبعة العلمیة، قم - ایران، اول، ۱۴۰۳ ه‍ ق

(۸) الانعام- ۸۹

(۹) الأعراف- ۱۹۳

(۱۰) الأعراف ۱۹۸

(۱۱) الأعراف- ۲۰۰

(۱۲) الأنفال- ۱

(۱۳) الأنفال- ۳۶

و قوله تعالى فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۱».

و قوله تعالى وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ مَوْلٰاكُمْ «۲» و قوله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ الى قوله إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَ مٰا أَنْزَلْنٰا عَلىٰ عَبْدِنٰا «۳» و قد تقدم مثله.

و قوله تعالى وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَإِنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «۴» و قوله تعالى وَ إِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللّٰهُ «۵» و قوله تعالى إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صٰابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ «۶» مع ان الغلبة قد تحصل بأكثر و ان لم يكن خيرا بل كان أمرا فان الأقل مأمور ندبا و الأكثر وجوبا و هذا من مفهوم الشرط و العدد معا.

و قوله تعالى إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا «۷» و قوله تعالى فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صٰابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ «۸».

و قوله تعالى وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ «۹».

و قوله تعالى وَ إِنْ يُرِيدُوا خِيٰانَتَكَ فَقَدْ خٰانُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ «۱۰» و قوله وَ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّٰهِ «۱۱» و قوله تعالى إِلّٰا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا «۱۲» و قوله تعالى إِنْ كٰانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقٰامِي وَ تَذْكِيرِي بِآيٰاتِ اللّٰهِ فَعَلَى اللّٰهِ تَوَكَّلْتُ «۱۳».

و قوله تعالى فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمٰا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلّٰا عَلَى اللّٰهِ «۱۴»

---

(۱) البقرة- ۱۹۲

(۲) الأنفال- ۴۰

(۳) الأنفال- ۴۱

(۴) الأنفال- ۴۹

(۵) الأنفال- ۶۲

(۶) الأنفال- ۶۵

(۷) الأنفال- ۶۶

(۸) الأنفال- ۶۶

(۹) الأنفال- ۶۶

(۱۰) الأنفال- ۷۱

(۱۱) التوبة- ۲

(۱۲) التوبة- ۴۰

(۱۳) یونس- ۷۱

(۱۴) یونس- ۷۲

الفوائد الطوسیة، ص: ۲۸۶

و قوله تعالی قُلْ یا أَیُّهَا النّاسُ إِنْ کُنْتُمْ فِی شَکٍّ مِنْ دِینِی فَلا أَعْبُدُ الَّذِینَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ «۱».

و قوله تعالی وَ إِنْ یُرِدْکَ بِخَیْرٍ فَلا رادَّ لِفَضْلِهِ. «۲»

و قوله تعالی أَ رَأَیْتُمْ إِنْ کُنْتُ عَلی بَیِّنَةٍ مِنْ رَبِّی وَ آتانِی مِنْهُ رَحْمَةً فَمَنْ یَنْصُرُنِی مِنَ اللّهِ إِنْ عَصَیْتُهُ «۳».

و قوله تعالی وَ إِنْ کانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَکَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصّادِقِینَ «۴».

و قوله تعالی قالُوا إِنْ یَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ «۵».

و قوله تعالی إِنْ تَحْرِصْ عَلی هُداهُمْ فَإِنَّ اللّهَ لا یَهْدِی مَنْ یُضِلُّ «۶».

و قوله تعالی فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَیْکَ الْبَلاغُ الْمُبِینُ «۷».

و قوله تعالی فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجِیمِ «۸».

و قوله تعالی وَ اشْکُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ إِنْ کُنْتُمْ إِیّاهُ تَعْبُدُونَ «۹» و قد تقدم نحوه.

و قوله تعالی قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبِّی «۱۰».

و قوله تعالی فَإِمّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنِّی هُدیً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا یَضِلُّ وَ لا یَشْقی «۱۱» و قوله تعالی أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا الی قوله الَّذِینَ إِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّکاةَ «۱۲».

و قوله تعالی إِنْ یُکَذِّبُوکَ فَقَدْ کَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ عادٌ وَ ثَمُودُ «۱۳»

---

(۱) یونس- ۱۰۴

(۲) یونس- ۱۰۷

(۳) هود- ۶۳

(۴) یوسف- ۲۷

(۵) یوسف- ۷۷

(۶) النحل- ۳۷

(۷) النحل- ۸۲

(۸) النحل- ۹۸

(۹) النحل- ۱۱۴

(۱۰) الکهف- ۱۰۹

(۱۱) طه- ۱۲۳

(۱۲) الحج- ۴۱

(۱۳) الحج- ۴۲

الفوائد الطوسیة، ص: ۲۸۷

و قوله تعالی وَ إِذا تُتْلی عَلَیْهِمْ آیاتُنا بَیِّناتٍ تَعْرِفُ فِی وُجُوهِ الَّذِینَ کَفَرُوا الْمُنْکَرَ «۱».

مع انه علیه السّلام کان یعرف فی وجوههم المنکر قبل تلاوة الآیات.

و قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّراطِ لَناکِبُونَ وَ لَوْ رَحِمْناهُمْ وَ کَشَفْنا ما بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَجُّوا فِی طُغْیانِهِمْ یَعْمَهُونَ «۲».

و قوله تعالی رَبِّ إِمّا تُرِیَنِّی ما یُوعَدُونَ رَبِّ فَلا تَجْعَلْنِی فِی الْقَوْمِ الظّالِمِینَ «۳» و قوله تعالی إِنْ لَبِثْتُمْ إِلّا قَلِیلاً لَوْ أَنَّکُمْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «۴».

و قوله تعالی وَ مَنْ یَدْعُ مَعَ اللّهِ إِلهاً آخَرَ لا بُرْهانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّما حِسابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ «۵» و قوله تعالی وَ لا تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِی دِینِ اللّهِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ «۶».

و قوله تعالی هذا بُهْتانٌ عَظِیمٌ یَعِظُکُمُ اللّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَداً إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ «۷» و قوله تعالی وَ مَنْ یَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّیْطانِ فَإِنَّهُ یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ «۸» و قوله تعالی لا تَدْخُلُوا بُیُوتاً غَیْرَ بُیُوتِکُمْ حَتّی تَسْتَأْنِسُوا إلی قوله فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِیها أَحَداً فَلا تَدْخُلُوها حَتّی یُؤْذَنَ لَکُمْ وَ إِنْ قِیلَ لَکُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا «۹» و قوله تعالی وَ لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً «۱۰» و قوله تعالی وَ مَنْ یُکْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللّهَ مِنْ بَعْدِ إِکْراهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِیمٌ «۱۱» و قوله تعالی فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَیْهِ ما حُمِّلَ وَ عَلَیْکُمْ ما حُمِّلْتُمْ «۱۲»

---

(۱) الحج ۷۲

(۲) المؤمنون ۷۵

(۳) المؤمنون ۹۴

(۴) المؤمنون ۱۱۴

(۵) المؤمنون ۱۱۷

(۶) النور ۲

(۷) النور ۱۷

(۸) النور ۲۱

(۹) النور ۲۸

(۱۰) النور ۳۴

(۱۱) النور ۳۴

(۱۲) النور ۵۴

الفوائد الطوسیة، ص: ۲۸۸

و قوله تعالی فَإِذَا اسْتَأْذَنُوکَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ «۱».

و قوله تعالی وَ أَعْتَدْنا لِمَنْ کَذَّبَ بِالسّاعَةِ سَعِیراً إِذا رَأَتْهُمْ مِنْ مَکانٍ بَعِیدٍ سَمِعُوا لَها تَغَیُّظاً وَ زَفِیراً «۲».

و هذا من مفهوم الشرط و الصفة جمیعا.

و قوله تعالی قالَ فِرْعَوْنُ وَ ما رَبُّ الْعالَمِینَ قالَ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَیْنَهُمَا إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ «۳».

و قوله تعالی رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ ما بَیْنَهُما إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ «۴».

و قوله تعالی وَ إِنْ تُکَذِّبُوا فَقَدْ کَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِکُمْ «۵».

قوله تعالى إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ «۶».
و قوله تعالى وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ «۷».
و قوله تعالى فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ «۸».
و قوله تعالى وَ إِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ «۹».
و قوله تعالى إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ «۱۰».
و قوله تعالى وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا «۱۱».
و قوله تعالى وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ «۱۲».
مع انهم كانوا يقولون ذلك و ان لم يسألوا.
و قوله تعالى وَ يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ الى قوله

---

(۱) النور ۶۲

(۲) الفرقان ۱۲

(۳) الشعراء ۲۴

(۴) الشعراء:- ۲۸

(۵) العنكبوت ۱۸

(۶) العنكبوت ۴۱

(۷) العنكبوت ۶۴

(۸) الأحزاب ۵

(۹) فاطر ۱۸

(۱۰) الزمر- ۷

(۱۱) الزمر ۴۹

(۱۲) الزمر ۳۸

فَإِنْ يَصْبِرُوا فَالنَّارُ مَثْوىً لَهُمْ وَ إِنْ يَسْتَعْتِبُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ «۱».
و قوله تعالى فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ «۲».
و قوله تعالى وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجَانِبِهِ «۳».
و قوله تعالى أَ رَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ «۴».
و قوله تعالى وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَ لَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ «۵».
و قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ وَ إِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ «۶».
و قوله تعالى فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ «۷» و قوله تعالى وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ «۸».
و قوله لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ «۹».

و قوله تعالى إِذا قِيلَ لَكَمْ تَفَسَّحُوا فِى الْمَجالِسِ فَافْسَحُوا «۱۰».

و قوله تعالى فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۱۱».

و قوله تعالى لَئِنْ أُخْرِجُوا لا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَ لَئِنْ قُوتِلُوا لا يَنْصُرُونَهُمْ وَ لَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبارَ «۱۲».

---

(۱) فصلت ۲۴

(۲) فصلت ۳۸

(۳) فصلت ۵۱

(۴) فصلت ۵۲

(۵) الشورى ۲۷

(۶) الشورى ۳۷

(۷) الشورى ۴۸

(۸) الزخرف ۹

(۹) الزخرف ۱۳

(۱۰) المجادلة: ۱۱

(۱۱) المجادلة ۱۲

(۱۲) الحشره ۱۲

الفوائد الطوسية، ص: ۲۹۰

و قوله تعالى لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّى وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ إلى قوله إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهاداً فِى سَبِيلِى «۱».

و قوله تعالى إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْداءً «۲».

و قوله تعالى وَ مَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللّهَ هُوَ الْغَنِىُّ الْحَمِيدُ «۳».

و قوله تعالى فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ «۴».

مع ان الحكم ثابت قبل بلوغ الأجل.

و قوله تعالى إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ «۵».

مع ان الوضوء مأمور به دائما استحبابا تارة و وجوبا أخرى من غير ارادة القيام إلى الصلاة.

و قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا «۶» مع ان الغسل و الطهارة قد أمر بهما غير الجنب وجوبا و استحبابا.

و قوله تعالى إِذا نُودِىَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللّهِ «۷» مع انها واجبة مأمور بها مع اجتماع شرائطها مع النداء و عدمه فإنها غير مشروطة به.

و قوله تعالى فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّما عَلى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ «۸».

و قوله تعالى وَ إِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى «۹».

و قوله تعالى إِنْ تَتُوبا إِلَى اللّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما «۱۰».

و قوله تعالى وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللّهَ هُوَ مَوْلاهُ «۱۱».

و قوله تعالى عَسى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْواجاً خَيْراً مِنْكُنَّ «۱۲» مع موتهن

(۱) الممتحنة ۱

(۲) الممتحنة ۲

(۳) الممتحنة ۶

(۴) الطلاق ۲

(۵) المائدة ۶

(۶) المائدة ۲

(۷) الجمعة ۹

(۸) الغابن ۱۲

(۹) الطلاق ۶

(۱۰) التحریم ۴

(۱۱) التحریم ۴

(۱۲) التحریم ۵

و فی الآخرة بل روی أحادیث کثیرة ان اللّه أحل له ما شاء من النساء و ان آیة المنع فی حقه منسوخة.

و قوله تعالی قُلْ أَ رَأَیْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مٰاؤُکُمْ غَوْراً فَمَنْ یَأْتِیکُمْ بِمٰاءٍ مَعِینٍ «۱» مع انه لا یأتیهم بماء معین الا اللّه علی التقدیرین.

و قوله تعالی فَکَیْفَ تَتَّقُونَ إِنْ کَفَرْتُمْ یَوْماً یَجْعَلُ الْوِلْدٰانَ شِیباً «۲» مع انه مع عدم الکفر لا یمکن اتقاء ذلک الیوم خصوصا الفساق.

و قوله تعالی وَ إِذٰا قِیلَ لَهُمُ ارْکَعُوا لٰا یَرْکَعُونَ وَیْلٌ یَوْمَئِذٍ لِلْمُکَذِّبِینَ «۳» مع انهم لا یرکعون مع القول و لا مع عدمه.

و قوله تعالی إِنَّ الْإِنْسٰانَ لَیَطْغیٰ أَنْ رَآهُ اسْتَغْنیٰ «۴» مع انه مع عدم الاستغناء یحصل الطغیان کثیرا بل أکثرها.

فهذا ما اقتضاه الحال و خطر بالبال مع ضیق المجال من الأمثلة القرآنیة فی هذا المطلب و لو أردنا إیراد الأمثلة من الحدیث الشریف و کلام الفصحاء و البلغاء نظما و نثرا لطال الکلام و ضاق المقام.

هذا حال مفهوم الشرط مع اتفاقهم علی انه أقوی المفهومات قد وجدناه غیر معتبر فی القرآن فی أکثر من مائة و خمسة و عشرین موضعا و لو أردنا الأمثلة من غیر القرآن لوجدناه ألوفا متعددة فکیف یوثق بإرادة المتکلم له من غیر قرینة واضحة فضلا عن ارادة غیره مما هو أضعف منه من المفهومات و خصوصا مع عدم قیام دلیل تام قطعی علی حجیة شیء منها و لو أردنا إیراد أمثلة لباقی المفهومات لم یقصدها المتکلم لتعذر علینا استقصاؤها وادی ذلک الی الاطناب و الملال و اللّه أعلم بحقیقة الأحوال.

(۱) الملک ۳۰

(۲) المزمل ۱۷

(۳) المرسلات ۴۸

(۴) العلق ۷

الفوائد الطوسية، ص: ٢٩٢

فائدة (۶۴) [حديث يقال ذلك من السنة]

قال الشيخ بهاء الدين فى مفتاح الفلاح روى عبد الرحمن بن عبد اللّه عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه قال إذا صليت فصل فى نعليك إذا كانت طاهرة فإنه يقال ذلك من السنة «١».

و قوله عليه السّلام يقال إلخ الظاهر انه أراد به انك إذا صليت فيهما عرفت الشيعة ان الصلاة فيهما من السنة و قالوا بذلك فان هذا الراوى من أعيان أصحاب الصادق عليه السّلام الموثوق بأقوالهم و أفعالهم «انتهى».

و هو وجه وجيه و يحتمل وجهين آخرين لعلهما أقرب مما ذكره.

أحدهما: ان يراد فإن آبائى عليهم السّلام يقولون ذلك من السنة و يكون البناء للمفعول لعدم استحسان التصريح بالفاعل لأن العامة لا يقولون بذلك أو أكثرهم لا يقولون به أو لعلم المخاطب بالفاعل بان يكون الراوى سمع ذلك من بعض آبائه (ع) و لو بواسطة فيكون تذكيرا له بالحديث الذى سمعه سابقا و لا استبعاد فى ذلك لوجود القرينة و هى قوله (ع) فإنه يقال إلخ فقد أورد ذلك على وجه الاستدلال و هو (ع) لا يستدل بقول من لا يعتقد حجيته و لا يعتقدها المخاطب أيضا فتعين الحمل على أحد آبائه عليهم السّلام و قد عرفت الحكمة فى ترك التصريح.

---

(١) مفتاح الفلاح ص ٢۶ ط ١٣١٧ ه و قد أخرجه المؤلف عنه فى الوسائل ج ١ ص ٢٧٢ ط أمير بهادر.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٩٣

و ثانيهما: ان يكون المراد ان ذلك يقال فينبغى لكم العمل بهذا القول و ان كان يحتمل الصدق و الكذب الا ان الجواز معلوم و الاستحباب إذا ورد هنا و ان كان بطريق ضعيف لكنه تستلزم حصول الثواب على العمل به فيدخل تحت قولهم عليهم السّلام من بلغه شيء من الثواب على شيء من العمل فصنعه كان له اجره و ان لم يكن على ما بلغه «١» فإنه أعم من الثواب المذكور تفصيلا و إجمالا فصار ظاهرا فيكون أشار عليه السّلام الى مضمون تلك الأحاديث و هى كثيرة قد جمعنا منها تسعة أحاديث فى محل آخر و فيها ما هو صحيح السند باصطلاح الشيخ بهاء الدين و من وافقه من المأخرين و كلها صحيحة باصطلاح قدمائنا.

و قد ذكر الشيخ بهاء الدين فى عدة مواضع من كتبه ان هذا المعنى قد روى بعدة طرق أقواها الحسن و قد ذكر ان هذا الحديث مما تفرد بروايته أصحابنا و لم يروه العامة و فى هذا أيضا نظر فإن العامة أيضا نقلوه و رواه ابن فهد فى عدة الداعى من طرقهم و قال ان هذا المعنى متفق على روايته بين العامة و الخاصة «٢» و عذر الشيخ عدم الاستحضار فى ذلك الوقت و مثله كثيرة و اللّه اعلم.

---

(١) البحار ج ٢ ص ٢۵۶ ح ٣ نقلا عن المحاسن

(٢) عدة الداعى ص ٢.

الفوائد الطوسية، ص: ٢٩۴

فائدة (۶۵) [فى استقبال القبلة حال الوضوء]

قال شیخنا البهائی فی مفتاح الفلاح أیضا ینبغی استقبال القبلة حال الوضوء و أکثر علماؤنا رحمهم اللّٰه لم یذکروه و قد ذکره بعضهم مستدلا بما روی عن أئمتنا علیهم السّلام خیر المجالس ما استقبل به القبلة «انتهی» «۱» و هو استدلال جید لأنه یشمل الوضوء بعمومه و ان لم یکن خاصا به الا انه أخص من المدعی إذ لا یشمل غیر حالة الجلوس و قد یکون الوضوء فی حال القیام أو المشی أو الاتکاء أو الاضطجاع أو الاستلقاء أو الرکوب الی غیر ذلک من الحالات فکان ینبغی تقیید الحکم بالاستحباب بحال الجلوس.

و الاعتذار بان الغالب فی الوضوء حال الجلوس و ما عداه نادر اعتذار ضعیف جدا لأن إدخال بقیة الحالات فی الحکم دعوی بغیر دلیل و عمل بغیر نص و قیاسها علی الحالة المنصوصة غیر جائز لبطلان القیاس و هو واضح.

ثم ان الحدیث المذکور لا یحضرنی بهذا اللفظ فی روایات أصحابنا بل الذی رواه الکلینی عن ابی عبد اللّٰه علیه السّلام قال کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله أکثر ما یجلس تجاه القبلة «۲» غیر ان الشیخ مصدق فی الروایة و احتمال کونها من روایات العامة بعید لأنها منقولة کما یروی عن أئمتنا علیهم السّلام و العامة لا یروون عنهم الا نادرا و رواه المحقق فی الشرائع مرسلا و اللّٰه اعلم.

---

(۱) مفتاح الفلاح ص ۱۳ ط ۱۳۱۷ ه‍. و قد أخرجه المؤلف عنه فی الوسائل

(۲) الکافی ج ۲ ص ۶۶۱

فائدة (۶۶) [إعراب لا نعبد إلا إیاه مخلصین له الدین]

قال شیخنا البهائی فی مفتاح الفلاح أیضا فی شرح دعاء التعقیب لا نعبد إلا إیاه مخلصین له الدین «۱». ای عباداتنا منحصرة فیه سبحانه حال کوننا غیر خالطین مع عبادته عبادة غیره، و المراد انا لا نعبد غیره لا علی الانفراد و لا علی الاشتراک «انتهی».

فقد جعل مخلصین حالا من فاعل نعبد و معلوم ان الحال قید لعاملها فیختل المعنی و یفسد و لا یستقیم الحصر إذ المقصود حصر العبادة فیه سبحانه مطلقا لا فی حال خاصة لأنه یستلزم تجویز الشرک فی غیرها من الحالات و لو علی وجه الاحتمال و لا یجوز للداعی قصده و إرادته و لا هو مقصود من الکلام بل هو ضد المقصود فتعین تقدیر عامل فیقدر لا نعبد إلا إیاه بل نعبد مخلصین فینتفی المفسدة و یستقیم الکلام.

فان قلت: قوله لا نعبد إلا إیاه یشتمل علی جملتین منفیة و مثبتة و المفسدة مخصوصة بکون الحال قید للمنفیة فینبغی کونه قید المثبتة.

قلت: عامل الحال علی ما ذکره شیخنا البهائی ره من الجملة المنفیة فیتوجه النفی إلی القید کما تقرر عندهم و لا أقل من الاحتمال فتلزم المفسدة و لیس فی الکلام عامل للمثبتة فان قدرتموه فقد رجعتم الی ما قلناه و هو الصواب الذی لا بد منه و لا

---

(۱) مفتاح الفلاح ص ۵۱

معدل عنه و لا یمکن حمل کلام الشیخ علیه إذ هو ظاهر بل صریح فی خلافه.

و ما قلناه نظیر ما قاله بعض المحققین من النحویین فی قوله تعالی إِنَّهُ عَلیٰ رَجْعِهِ لَقٰادِرٌ یَوْمَ تُبْلَی السَّرٰائِرُ «۱» من ان الظرف لا

يجوز تعلقه بقادر و لا يرجعه لفساد المعنى لاستلزامه تخصيص القدرة على البعث بذلك اليوم و هو باطل قطعا لعموم القدرة الإلهية فلا بد من تقدير عامل للظرف فيقال انه على رجعه لقادر يرجعه يوم تبلى السرائر فيستقيم المعنى و تنتفى المفسدة و هو جيد.

و لا يخفى أن المفسدة فيما قاله شيخنا البهائى أعظم مما ذكروه بوجود الحصر فى الدعاء دون الآية فتعين ما قلناه و قريب منه فى فساد المعنى بسبب بناء الاعراب على ظاهر اللفظ ما ذكروه فى قوله تعالى يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَ يَخافُونَ يَوْماً كانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً «٢» من ان يوما لا يجوز كونه مفعولا فيه متعلقا بيخافون لفساد المعنى و انقلاب المدح ذما فان المذكورين الممدوحين لا يخافون فى ذلك اليوم و هو يوم القيمة و انما يخافون فى الدنيا و خوفهم فيها سبب للأمن فى الآخرة بل يتعين كون يوما مفعولا به و عامله يخافون لتنتفى المفسدة و يستقيم المعنى و يبقى المدح بحاله، و هو حسن و أمثال هذا كثير مما لو بنى المعرب فيه على ظاهر اللفظ من غير تأمل للمعنى لحصل الخلل و فسد المعنى و قد جمع فيه صاحب المغنى أمثلة كثيرة فليرجع إليها.

---

(١) الطارق- ٨- ٩

(٢) الدهر- ٧

فائدة (٦٧) [حديث إياك ان تفرض على نفسك فريضة]

روى الكلينى بإسناده عن سليمان بن خالد قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام إياك ان تفرض على نفسك فريضة فتفارقها اثنى عشر هلالا «١».

أقول: تستفاد من غيره من أحاديث ذلك الباب ان المراد منه الأمر بالمداومة على العبادة مدة سنة فصاعدا لا النهى عن مفارقتها و الرخصة فى مفارقتها فى أقل من سنة.

و توجيه استفادة المعنى الأول من الحديث أن نقول: لفظ إياك يدل على طلب الترك و لفظ تفارقها على الترك فهو بمنزلة نفى النفى و هو إثبات فصار القيد الذى هو الظرف مثبتا.

و حاصله إذا فرضت على نفسك فريضة ينبغى ان تداوم عليها سنة و القرائن و التصريحات على ارادة هذا المعنى كثيرة و ان نوقش فيه ببقاء الاحتمال فالاحتمال الضعيف لا يضر بقائه مع القرائن التى تدفعه و لك ان تقدر للظرف عاملا بعد تمام الجملة التى قبله فنقول بل تداوم عليها اثنى عشر هلالا فيصير نظيرا لما تقدم و اللّه أعلم.

---

(١) الكافى ج ٢ ص ٨٣ ح ٢

فائدة (٦٨) [تفسير سبع سنابل]

روى العياشى فى تفسيره عن المفضل بن محمد الجعفى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ قال: الحبة فاطمة (ع) و السبع السنابل سبعة من ولدها سابعهم قائمهم قلت الحسن قال ان الحسن امام من اللّه مفترض

طاعته و لكن ليس من السنابل السبعة أو لهم الحسين و سابعهم القائم «۱» فقلت: قوله «فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ» فقال: يولد للرجل منهم فى الكوفة مائة من صلبه و ليس ذاك إلا لهؤلاء السبعة «۲».

أقول: فى هذا الحديث إشكالات.

منها: ان هذا المعنى بعيد من ظاهر الآية جدا و كيف يجوز من الحكيم ارادة خلاف الظاهر بغير قرينة و يلزم منه تأخير البيان عن وقت الخطاب بل عن وقت الحاجة.

و منها: ان الموجود من أولاد فاطمة (ع) من الأئمة عشرة بل أحد عشر مع الحسن فما وجه الاخبار عنهم بالسبعة.

و منها: ان إخراج الحسن عليه السّلام منهم لا يظهر له وجه مع كثرة أولاده و كونه أفضل من الحسين (ع) كما روى فى عدة أحاديث و كما دل عليه تقدمه عليه و كونه أماما له.

و الجواب عن الأول انه لا مانع من ارادة الظاهر و غيره بل ورد فى عدة أحاديث ان القرآن له ظاهر و باطن و أكثر الآيات لها معان متعددة و بعضها لها سبعون

---

(۱) و آخرهم القائم خ م

(۲) العياشى ص ۱۴۷ ج ۱

معنى يعلمه الراسخون فى العلم و هم المخاطبون به قد عرّفهم اللّه تفسيره و تأويله و النصوص بذلك متواترة فلا ينافى الحكمة و لا يترتب عليه المفسدة و استحالة تأخير البيان ممنوعة و سند المنع له محل آخر.

و عن الثانى: بوجوه أحدهما: ان مفهوم العدد ليس بحجة اتفاقا من علمائنا و من كان عنده عشرة دراهم جاز ان يقول عندى سبعة دراهم و ليس فى الحديث حصر ليلزم الكذب و لعل الحكمة اقتضت الاخبار بهذا القدر و ان لم يظهر لنا وجه الحكمة.

و ثانيها: ان يكون السبعة هم الذين اعقبوا و ولد لهم أولاد كثيرة فيخرج منهم الرضا (ع) إذ لم يولد له غير الجواد (ع) و يخرج الجواد إذ لم يولد له من الذكور غير الهادى (ع) و يخرج العسكرى (ع) إذ لم يولد له غير المهدى (ع) ذكر ذلك المفيد ره فى إرشاده أن أولاد أمير المؤمنين (ع) سبعة و عشرون ولدا، و ان أولاد الحسن خمسة عشر ولد أو ان أولاد الحسين عليه ستة، و أن أولاد على بن الحسين (ع) خمسة عشر، و ان أولاد الباقر (ع) سبعة و ان أولاد الصادق (ع) عشرة و ان أولاد الكاظم (ع) سبعة و ثلاثون و ان ولد الرضا (ع) واحد و هو الجواد (ع) و ان ولد الجواد (ع) أربعة ذكر واحد و ثلث بنات و ان ولد الهادى (ع) خمسة و ان ولد العسكرى (ع) واحد و هو صاحب الأمر (ع) و لا غير.

و إذا كان ثلاثة منهم لا ولد له الا واحد فأولاده أولاده و حصل التداخل فرجعت العشرة إلى سبعة لأن الأولاد معتبرة هنا لقوله «فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ».

و ثالثها: ان يكون المراد سبعة من العشرة أولهم الحسين و آخرهم القائم كما صرح به فى الخبر و الخمسة الأخر مبهمة فى جملة ثمانية لعدم اقتضاء الحكمة تعيينهم كما أخفيت أشياء كثيرة للمصلحة و تكون السبعة هم الذين يولد لكل واحد منهم مائة ولد من صلبه بالكوفة يعنى فى الرجعة كما صرح به فى غيره لقوله أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ و إذا كانت أنبتت عشرا منها سبعة يولد

لكل واحد منهم مائة ولد.

و أراد المتكلم الاخبار عن السبعة دون الثلاثة لكثرة أولاد السبعة و قلة أولاد الثلاثة لم يكن ذلك منافيا للحكمة و لا مخالفا لمقتضى الحال و المقام و لا موجب لحصر الأولاد مطلقا فى سبعة بل لحصر الأولاد الذين يولد لكل واحد منهم مائة ولد فى سبعة فلا اشكال بعد ملاحظة القيد.

و عن الثالث: خفاء الحكمة لا يقتضى نفيها و لعل الحسن (ع) لا يولد له مائة من صلبه فى الكوفة و الغرض الاخبار عن أصحاب هذا العدد كما هو صريح الآية و الرواية و لا ينافى ذلك الأفضلية من جهة أخرى و لا التقدم فى الإمامة و هو واضح.

الفوائد الطوسية، ص: ٣٠١

فائدة (۶۹) [حديث أن سورة التوحيد تعدل ثلث القرآن]

قد ورد فى عدة أحاديث ان سورة التوحيد تعدل ثلث القرآن و ان سورة الجحد تعدل ربعه و ان من قرء التوحيد مرة كان كمن قرء ثلث القرآن و من قرأها مرتين كان كمن قرأ ثلثى القرآن و من قرأها ثلثا كان كمن ختم القرآن «١».

و فيه اشكال من وجوه.

أحدها: ان تلاوة القرآن عبادة واحدة فكيف تتفاضل اجزاؤها الى هذه الغاية فإن سورة التوحيد جزء و جزء و نصف من أربعة آلاف جزء و من ثلث القرآن و تلاوتها ثلث مرات: تقارب ثلاثة اجزاء من اثنى عشر الف جزء من القرآن و سورة الجحد تقارب ذلك و هو بعيد جدا قليل النظير فى العبادات أو عديم النظير.

و ثانيها: ان ذلك يستلزم تساوى الكل و الجزء فان كل واحدة من الصورتين جزء من الثلث و الربع فلا يبقى فرق بين من قرأ مجموع الثلث المشتمل على التوحيد و بين من قرء التوحيد وحدها و كذا الجحد فيكون قراءة الباقى خاليا عن الثواب و من البديهيات القطعيات ان الكل أعظم من الجزء.

و ثالثها: انه يلزم ان يبرأ من نذر ختم القرآن بقراءة التوحيد ثلثا و من نذر تلاوة الثلث بتلاوتها مرة و هو معلوم البطلان.

و رابعها: انها معارض بالحديث المشهور أفضل الأعمال أحمزها.

---

(١) تفسير البرهان ج ۴ ص ۵۲۱- ۵۲۲

الفوائد الطوسية، ص: ٣٠٢

و الجواب عن الأول: ان الاستبعاد ليس بدليل شرعى مع إمكان المنع من كونها عبادة واحدة بل تلاوة كل سورة بل كل آية عبادة سلمنا لكن العبادة الواحدة لا يمتنع اشتمالها على أنواع و أصناف و إفراد تتفاوت فى الثواب بل كل عبادة كذلك و نظائره كثيرة جدا.

و عن الثاني: من وجوه أحدها: انه مبنى على التساوى و تلك الأحاديث لا تدل عليه بل على التشبيه و وجه الشبه لا عموم فيه و المشبه به أقوى من المشبه و على تقدير دلالة بعضها على التساوى فإنه لا عموم فيه أيضا و الا لزم الاتحاد فتعين كون المساواة من بعض الجهات.

و ثانيها: انه على تقدير كون الأحاديث صريحة فى العموم يتعين تخصيصها بما ذكر فى السؤال و قد اشتهر عن ابن عباس انه قال: ما من عام الا و قد خص و نقول هذا العام الذى ذكره ابن عباس أيضا مخصوص فان قوله تعالى أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ و نحوه من العمومات ليس له مخصص.

و ثالثها: ان نقول ما دل بظاهره على المساواة محمول على التشبيه كما يقال زيد أسد فالمراد ان ثواب قراءة التوحيد تقارب ثواب

قراءة ثلث القرآن جدا حتى كأنه بقدره من غير نقصان.

و رابعها: ان يكون المراد ان قراءة التوحيد ثوابها بقدر ثواب ثلث القرآن و ان اشتمل على التوحيد لكن بغير تضعيف الواحد بعشرة كما قال تعالى مَنْ جٰاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثٰالِهٰا فإن كل واحد من تلك العشرة مع قطع النظر عن التضعيف مجموع ثواب تلك الحسنة.

و الحاصل ان ثواب التوحيد وحدها جزء من تلك العشرة و ذلك الجزء فى الحقيقة هو ثواب ثلث القرآن و التسعة اجزاء تفضل محض غير مستحق فلا حاجة الى التخصيص أصلا و كذا القول فى الثلثين و فى الجميع.

و خامسها: ان يكون المراد ثواب قراءته بقدر ثواب ثلث من القرآن غير

الفوائد الطوسية، ص: ٣٠٣

مشتمل على التوحيد اى غير ثلث الذى هى فيه أو الثلث الذى فيه مع فرض تجرده عن التوحيد و ثوابها كما روى فى ان ليلة القدر خير من الف شهر ليس فيها ليلة القدر و صلاة فريضة خير من عشرين حجة ليس فيها صلاة و القرينة هنا ظاهرة و هى ما ذكر فى السؤال و انه مخصص بقرينة قطعية.

و عن الثالث: بأنه مبنى على الاتحاد و التساوى من جميع الجهات و هما باطلان بل هو السورة ثلث مجازى لا حقيقى و الثلاثة حتم مجازى أيضا و النذر ينصرف إلى الحقائق لا المجازات اللهم الا ان يقصد الناذر غير ذلك النص.

و عن الرابع: ان هذا الخبر و ان كان مشهورا بين المتأخرين لكنه غير مذكور فى شىء من كتب أحاديث أصحابنا فيما يحضرنى فالظاهر انه من روايات العامة و لو ثبت فلا بد من تخصيصه بكثير من الصور تخرج من عمومها بالدليل فليكن هذا منها و قد وجه شيخنا البهائى (ره) بان المراد كل عمل يقع على أنحاء شتى فأفضل ذلك أحمزها كالوضوء فى الصيف و الشتاء و الصدقة فى الرخص و الغلاء و نحو ذلك فيزول الاشكال و اللّه أعلم بحقائق الأحوال.

الفوائد الطوسية، ص: ٣٠٤

فائدة (٧٠) [عبارة عن قواعد الشهيد رحمه الله]

قال الشهيد فى قواعده: لو صلى ما عدا العشاء بطهارة ثم أحدث و صلى العشاء بطهارة ثم ذكر فساد احدى الطهارتين احتمل وجوب الخمس بعد الطهارة ليحصل اليقين و احتمل وجوب صبح و رباعية يطلق فيها بين الظهر و العصر ثم مغرب ثم رباعية يطلق فيها بين العصر و العشاء و يردد بين الأداء و القضاء فى هذه الرباعية مع بقاء وقت العشاء و مع خروجه ينوى القضاء «انتهى» «١».

أقول: فى هذه العبارة إشكال من حيث تقديم المغرب على أحد الرباعيتين فلا يتم الترتيب على تقدير كون الفائت الأربعة و لا وجه لترديد الرباعيتين معا بل ينبغى ترديد الثانية بين العصر و العشاء و تأخير المغرب عنها ليتم الأمر على التقديرين.

و الجواب: ان ما ذكر دال على عدم إمكان حمل العبارة على ظاهرها و قرينة على ارادة خلاف الظاهر منها فلعل مراده انه صلى ما عدا العشاء بطهارة و لم يتيقن الأربع بل جوز كونه ثلثا و اثنتين و واحدة و ح يتم ما ذكره إذ لا يجب عليه الإتيان بأربع لكون الفائت أربعا إذ لا يتيقنه بل لكون الفائت يحصل فى ضمن الأربع لأن المتيقن فوته ح واحدة و احتمالاتها اربع فيظهر وجه ما ذكره و يسقط الترتيب على بعض الاحتمالات لعدم تيقن وجوب الأربع و على تقدير الواحدة و الثنتين و الثلث يحصل العدد و الترتيب و على تقدير الأربع لعله لا تعتقد وجوب الترتيب لعدم تيقن الأربع و انما المقصد الأصلى تحصيل الواحد على الاحتمالات الأربع و احتمال السهو فى العبارة قائم من المصنف و الناسخ الأول و يكون أصلها ثم مغرب بعد رباعيته فتأمل.

(۱) قاعدة ۲۹ ص ۵۹ ط قم

فائدة (۷۱) [عبارة فى مراتب المعرفة]

قال الشيخ بهاء الدين فى شرح الأربعين و غيره مراتب معرفة اللّه متفاوتة قال المحقق الطوسى فى بعض مصنفاته: ان مراتبها مثل مراتب معرفة النار مثلا فإن أدناها من سمع ان فى الوجود شيئا يعدم كل شىء يلاقيه و يظهر أثره فى كل شىء يحاذيه و أى شىء أخذ منه لم ينقص منه شىء و يسمى ذلك الموجود نارا و نظير هذه المرتبة فى معرفة اللّه تعالى معرفة المقلدين الذين صدقوا بالدين من غير وقوف على الحجة و أعلى منها مرتبة من وصل اليه دخان النار و علم انه لا بد له من مؤثر فحكم بذات لها اثر هو الدخان و نظير هذه المرتبة فى معرفة اللّه تعالى معرفة أهل النظر و الاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع و أعلى منها مرتبة من أحس بحرارة النار بسبب مجاورتها و شاهد الموجودات بنورها و انتفع بذلك الأثر.

و نظير هذه المرتبة فى معرفة اللّه معرفة المؤمنين الخلص الذين اطمأنت قلوبهم باللّه و تيقنوا ان اللّه نور السموات و الأرض كما وصف به نفسه و أعلى منها مرتبة من احترق بالنار بكليته و لا تلاشى فيها بجملته، و نظير هذه المرتبة فى معرفة اللّه تعالى معرفة أهل الشهود و الفناء فى اللّه و هى الدرجة العليا و المرتبة القصوى «انتهى» «۱».

(۱) شرح الأربعين الحديث الثانى.

أقول: لا يليق من أمثالنا معارضة هذين الفاضلين المدققين و مناقشتهما فى شىء و لكن عذرنا فى ذلك يظهر من وجوه.

الأول: أنهما و سائر المحققين لا يجوزون التقليد فى مثل ذلك بل يوجبون الرجوع الى الأدلة، و ذم التقليد فى الكتاب و السنة كثير جدا.

الثانى: انه غير معلوم منهما اعتقاد ظاهر هذا الكلام بل الظاهر انهما ناقلان عن غيرهما أما الشيخ بهاء الدين فظاهر، و أما المحقق الطوسى فإن كلامه فى مواضع من مؤلفاته يخالف ظاهر هذا الكلام فظهر انه غير معتقد لما يفهم من ظاهر ألفاظه و انه ناقل له عن غيره أو يريد المبالغة و استعمال هذه الألفاظ فى المجاز دون الحقيقة و يأتى له مزيد بيان.

الثالث: انه يجب نصيحة المؤمنين و بيان الحق و دفع الشبهات عن الدين و هذا الكلام بعيد من اعتقاد الإمامية مخالف لما يفهم من تصريحات الأئمة عليهم السّلام بل هو مما اختص اعتقاده بعض الصوفية من العامة و جميع ما اختصوا به مشتمل على إفراط و تفريط أو عليهما و هذا التقسيم مشتمل عليهما كما يأتى فوجب علينا تنبيه الغافل من ذلك. إذا تقرر ذلك فنقول: اما الصورتان المتوسطتان فموجودتان بغير شك و أما الاولى و الأخيرة فلا وجود لهما و مدعى وجودهما يحتاج الى الدليل و ما ذكر من التمثيل و القياس لا يفيد شيئا لما يأتى و البحث هنا فى مقامين.

الأول: استحالة الاولى من المراتب الأربع و بيانها ان كل بالغ عاقل قد ظهر له من آثار قدرة اللّه ما يدل على وجود مؤثر و الذى ظهر من تلك الآثار العظيمة الكثيرة أوضح من الدخان الذى يدل على وجود النار أو ليس كل عاقل عالما بوجود نفسه جازما بأنه لم يخلق نفسه و لا خلق العالم و بان له خالقا موحدا و هذا أوضح الضروريات.

و قد صرح جماعة من المحققين ان كل عاقل قابل بإثبات خالق مؤثر فى العالم و انما الخلاف بين العقلاء فى المعرفة التفصيلية

اعنى الصفات و اما الإجماليهٔ

الفوائد الطوسيهٔ، ص: ۳۰۷

فلا خلاف فيها كيف و قد تضمن القرآن اعتراف الكفار حيث قال وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ و قال وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ و قال حاكيا عن عباد الأصنام ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى الى غير ذلک من الآيات و الروايات.

بل صرح كثير من المحققين بان تلک المعرفهٔ الإجماليهٔ بديهيهٔ موهبهٔ غير محتاجهٔ إلى كسب و نظر، بل هى حاصلهٔ فى أول وقت التميز قبل وقت البلوغ بمدهٔ طويلهٔ و بعضهم ذهب الى أنها كسبيهٔ لكن إكمال ظهورها و كثرهٔ أدلتها و وفور آثار القدرهٔ الإلهيهٔ يظن أنها بديهيهٔ و هى تحصل فى أول أوقات التميز غالبا و بعد البلوغ بغير فصل بل قبله بيسير قطعا.

و انما يتصور وجود المقلد فى تلک التفاصيل و الصفات التى اختلف فيها العقلاء و ليس بينهم خلاف فى موجود مؤثر فى الجملهٔ و ظهور اثر هذا المؤثر الذى هو أقوى من دخان النار لكل أحد بديهى و لا يمكن حمل التقسيم على معرفهٔ الصفات بل هو فى معرفهٔ وجود الذات قطعا كما يظهر من اوله و آخره و من التمثيل بالنار فإنه دال على ان المراد ما قلناه و شواهد الكتاب و السنهٔ على ما ذكرناه كثير جدا صريحهٔ فيما قلناه و فى ان المعرفهٔ الإجماليهٔ ليست بكسبيهٔ.

و للسيد رضى الدين ابن طاوس (ره) هنا كلام جيد لا بأس بنقله قال فى كتاب كشف المحجهٔ لثمرهٔ المهجهٔ فى وصيته لولده: لأجل شهادهٔ العقول الصريحهٔ بالتصديق بالصانع أطبقوا جميعا على فاطر و خالق و انما اختلفوا فى ماهيته و حقيقهٔ ذاته و فى صفاته الى ان قال فى الاستدلال: انک تجد ابن آدم إذا كان له نحو من سبع سنين لو كان جالسا مع جماعهٔ فالتفت الى ورائه فجعل أحدهم بين يديه مأكولا أو غيره فإنه إذا رآه سبق الى تصويره ان ذلک المأكول و غيره ما حضر بذاته و انما أحضره غيره و يعلم ذلک على غايهٔ عظيمهٔ من التحقيق.

ثم إذا التفت مرهٔ أخرى إلى ورائه فأخذ بعض الحاضرين ذلک من بين

الفوائد الطوسيهٔ، ص: ۳۰۸

يديه فاذا التفت اليه و لم يره فلا يشک أنه أخذه أحد سواه و لو حلف له كل من حضره فإنه حضر ذلک الطعام بذاته و ذهب بذاته كذب الحالف و رد عليه الى ان قال و هو يجد فى القرآن الشريف فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها و يقول اللّه جل جلاله قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلْإِيمانِ.

ثم استدل بحكم الشرع بارتداد من بلغ و لم يقر بالشهادتين و الحكم بكفره و قتله و استباحهٔ دمه فلو كانت المعرفهٔ نظريهٔ لامهلوه مدهٔ طويلهٔ من السنين ليعرف الاستدلال و يتعلم الكلام و استدل بأدلهٔ متعددهٔ الى ان قال:

و مما يدل على ذلک انک تجد الفارقين لا يعرفون وقت معرفتهم به جل جلاله و لا يوم ذلک و لا ليلته و لا شهره و لا سنته و لو كان بمجرد كسبهم و نظرهم قد عرفوه لكان وقت ذلک أو ما قاربه قد فهموه لأنک تجد العقل شاهدا ان من عرف سلطانا عظيما بعد ان كان جاهلا بمعرفته فإنه يعرف وقت المعرفهٔ بذلک السلطان أو ما يقارب ذلک الزمان انتهى «۱».

و قد صرح بمثل ذلک جماعهٔ من المحققين و النصوص المتواترهٔ دالهٔ على ما ذكرناه و لو لا خوف الإطالهٔ لذكرنا بعضها و قد ذكرنا جملهٔ منها فى كتاب النصوص و المعجزات.

الثانى: استحالهٔ المرتبهٔ الرابعهٔ من مراتب معرفهٔ اللّه المذكورهٔ و هو أوضح من استحالهٔ الأولى لما قد تقرر ان معرفهٔ كنه ذاته تعالى محال و كذا معرفهٔ كنه صفاته حيث انها عين ذاته و قد صرح الفاضلان و غيرهما بذلک و نقلوا عن اعرف العارفين و أشرف الأولين و الآخرين انه قال: سبحانک ما عرفناک حق معرفتک. و لو وجدت هذه المرتبهٔ الرابعهٔ لكانت حق المعرفهٔ و هى

ممتنعة و ما هنا من التمثيل و التشبيه قياس ضعيف مع الفارق فإن أرادوا بهذه

---

(١) كشف المحجة ص ١٠- ١١ فى الفصل السابع عشر ط النجف

الفوائد الطوسية، ص: ٣٠٩

الألفاظ فى المشبه به الحقيقة و فى المشبه المجاز فسد التشبيه و رجعت المرتبة الرابعة إلى الثالثة.

و ان أرادوا حقيقة الاحتراق و نحوه من هذه الألفاظ فى المقامين كما هو مقتضى التشبيه فلا معنى له بل الضرورة قاضية ببطلانه و استحالة كون العارف باللّه موجودا معدوما متلاشيا متماسكا باقيا محترقا ظاهرة و تتبع طريقة الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام دال على استحالته و امتناعه و عدم وصولهم الى ذلك حقيقة و عدم دعواهم ذلك بل عدم خروجهم عن لوازم البشرية من الأمور الواضحة.

و لا يخفى على منصف ان هذه المرتبة إذا جعلنا هذه الألفاظ مستعملة فى معانيها الحقيقية الموضوعة لها أمر لا يمكن تصوره و إذا لم يمكن تصوره كيف يمكن التصديق به أ ليس ذلك تكليفا بالمحال أو ليس التكليف بالتصديق قبل التصور مع إمكانه فضلا عن استحالته تكليفا بما لا يطاق، و دعوى ان فهم ذلك و تصوره و التصديق به مخصوص بزيد دون عمرو يحتاج الى دليل و العقل و النقل دالان على اشتراك المكلفين فى التكاليف خصوصا الاعتقادات الا ما دل دليل واضح على استثنائه و كيف عجز الفضلاء المدققون و العلماء المحققون الذين فهموا جميع مطالب الأصول و الفروع و التكاليف الشرعية و المطالب العقلية عن فهم المعنى المذكور على وجه الحقيقة و كيف أجمعوا على استحالته.

بل نقلوا فى امتناعه أخبارا كثيرة متواترة عن النبى صلى اللّه عليه و آله و الأئمة (ع) صريحة فى ان اللّه لا يعرف كنه ذاته و لا كنه صفاته و لا يوصف الا بما وصف نفسه و ان غاية ما تصل اليه العقول و ينتهى اليه الأوهام الاستدلال بآثار قدرته على وجوده و كماله و عدم مشابهته لمخلوقاته الى غير ذلك مما هو أوضح دلالة مما ذكرنا.

و ليت شعرى أى عارف من الأنبياء أو غيرهم احترق بنار المعرفة حتى لم يبق منه أثر و كان مع ذلك موجودا مكلفا بل ذاك محال لا وجود له و هذا ظاهر

الفوائد الطوسية، ص: ٣١٠

جلى قطعى يدل عليه العقل و النقل و اللّه الهادى.

و الذى يظهر ان المراد هذه الألفاظ المبالغة فى زيادة العلم بالأدلة، و التفاصيل و الصفات و انهم لم يريدوا بها الحقيقة و انها قسم من المرتبة الثالثة و اللّه اعلم.

و لا يخفى عليك ان هذه الألفاظ ان كانت حقيقة لزم من وجود هذه المرتبة عدمها و لزم كون صاحبها معدوم الوجود أو معدوما حال بلوغها أو معدوما موجودا فى حالة واحدة و بطلان اللوازم بديهى و الأدلة القطعية تدل على ذلك و القائل بوجود هذه المرتبة على وجه الحقيقة أو ما قاربها انما أراد فتح باب القول بالحلول و الاتحاد و ذلك اعتقاد باطل بإجماع جميع الإمامية و بالأدلة القطعية العقلية و النقلية كما صرح به العلامة و غيره من علمائنا المحققين و نسبوه إلى الصوفية و أبطلوه فى كتب الكلام و غيرها و رأينا الأئمة (ع) فى أحاديثهم المتواترة يصرحون بإنكاره و فساده و كفر معتقده.

و دعوى بعضهم الان ان هذا المعنى دقيق لا يفهمه أحد غير أهل الباطل غير مقبولة لأن العلامة و أمثاله الذين هم اعلم علماء الأمة يستحيل ان لا يفهموا ذلك و يفهمه هؤلاء الجهال القائلون به و يكون مع ذلك امرا مطلوبا من جميع المكلفين مع عدم قدرتهم على فهمه و عجزهم عن تصوره فضلا عن التصديق به و من المعلوم انه لا يخلو من أن يكون هذه الألفاظ المستعملة فى

هـذا المقـام اعنى مقـام الحلول و الاتحـاد حقيقـهٔ أو مجازا و الأول كفر، و الثانى خال عن الفائـدهٔ بل إغراء بالجهل و الضـلال و الإضلال و هو غير جائز شرعا و لا عقلا و اللّه أعلم.

فائدهٔ (٧٢) [فى نفى اشتراك على بن الحكم]

و اعلم ان الشهيد الثانى ذكر فى شرح الشرائع «١» و غيره ان على بن الحكم مشترك بين ثقهٔ و غيره و كثيرا ما يضعف الأحاديث بذلك و الذى حققه ولده الشيخ حسن فى المنتقى «٢» و جماعـهٔ من المتأخرين انه واحد ثقهٔ و ان سـبب توهم الاشتراك ذكره فى عدهٔ مواضع من كتب الرجال موصوفا بأوصاف متعددهٔ مختلفهٔ لا يمتنع اجتماعهما، و قد وثقوه فى بعض تلك المواضع دون بعض.

ففى بـاب رجـال الجواد عليه السّـلام من كتاب الشـيخ، على بن الحكم و لم يزد على ذلك شـيئا و فى باب أصـحاب الرضا عليه السّلام على بن الحكم بن الزبير مولى النخع كوفى.

و فى الخلاصهٔ ذكره مرتضى فقال على بن الحكم من أهل الأنبار ثم ذكر روايهٔ عن الكشى تتضمن مدحا ثم قال على بن الحكم أبو الحسن كوفى ثقهٔ جليل القدر و كذا قال الشيخ فى الفهرست و زاد له كتاب يرويه محمد بن السندى و أحمد ابن محمد عنه.

و قال النجاشـى على بن الحكم ابن الزبير النخعى أبو الحسن الضـرير له كتاب يرويه محمد بن إسماعيل و أحمد بن ابى عبد اللّه «انتهى».

---

(١) المشهور بمسالك الافهام راجع كتاب النكاح ص ٣۴۶ ج ١ ط الحجرى

(٢) راجع الفائدهٔ السابعهٔ ص ٣۴

و لا يخفى أن الرتبـهٔ واحـدهٔ و رواهٔ الكتاب فى طبقـهٔ واحـدهٔ بل يحتمل الاتحاد لأن السـندى لقب إسـماعيل و أحمـد بن محمد يحتمل كونه ابن ابى عبد اللّه و الأوصاف يمكن اجتماعها و النجاشـى لم يوثقه و لم يذكر الا واحدا و كذا الشيخ فى الفهرست الا انه وثقه و ذكر ان له كتابا فظهر انه الذى ذكره النجاشى، و الشيخ ذكره فى كتاب الرجال مرتين من غير توثيق كما هى عادته و ذكره فى الأسانيـد كثيرا بغير قيـد أصـلا مع كثرهٔ رواياته تـدل على اتحاده الا ان مثل أحمد بن محمد و محمد بن إسـماعيل و غيرهما من الأسماء المشتركهٔ يرد له فى الأسانيد قيود توضيحيهٔ بخلاف على بن الحكم بن زبير الأنبارى و هذا ظاهر بالتتبع.

و ممـا يؤيـد مـا قلنـاه بـل هـو نص فيه ان النجاشـى ذكر فى ترجمـهٔ أبى شـعيب المحـاملى أنه مـولى على بن الحكم بن الزبيرى الأنبارى و قريب منه تصريح الكشى فى على بن الحكم الأنبارى و غير ذلك و ما يؤيد ذلك ان الشيخ فى الفهرست لم يذكر الا واحـدا و كذا النجاشـى و كذا الكشـى و انما ذكره الشـيخ فى كتاب الرجال مرتين لروايته عن إمامين و ذكره العلامهٔ مرتين لظن التعـدد و من ثم حكم به شـهيد الثانى و زاد عليه و لكن مثل هـذا اتفق فى كثير من الرواهٔ الـذين لا يمكن الحكم فيهم بالتعدد و اللّه أعلم.

فائدهٔ (٧٣) [فى نفى اشتراك أبى بصير و تعيينه]

قد تكرر الطعن فى روايات ابى بصير فى بعض كتب المتأخرين باشتراكه بين الثقة و الضعيف و هو على إطلاقه غير مستقيم فإن القرائن على تعيينه غالبا موجودة.

و بيان ذلك ان المكنى بأبى بصير من رواة حديثنا أربعة، لا غير، أبو بصير ليث بن البخترى المرادى، و أبو بصير عبد اللّه بن محمد الأسدى، و أبو بصير يحيى بن القسم أو ابن ابى القسم، و أبو بصير يوسف بن الحارث.

و الأول: ثقة أجمعوا على تصديقه و الإقرار له بالفقه.

و روى عن الباقر و الصادق و الكاظم عليهم السّلام، يروى عنه عبد اللّه بن مسكان و عاصم بن حميد و أبو أيوب و أبو جميلة المفضل بن صالح و هشام بن سالم و غيرهم.

و الثانى: ممدوح حيث أجمعوا على تصديقه و الإقرار له بالفقه بل هذا الإجماع دال على التوثيق أيضا بل أقوى منه إذ لم يجمعوا على تصديق كل الثقات و لم يقروا لهم بالفقه و أقل ما يستفاد من ذلك مدحه بل روى الكشى ما يدل على توثيقه منهم عليهم السّلام و الأمر بالرجوع اليه و قد روى عن الباقر و الصادق عليهما السّلام روى عنه عبد اللّه وضاح و غيره.

و الثالث: ثقة وجيه روى عن الباقر و الصادق و الكاظم (ع) و ذكر الشيخ

انه واقفى و فيه نظر لأنهم ذكروا انه مات فى حياة الكاظم عليه السّلام فكيف يكون واقفيا، و النجاشى وثقه و أثنى عليه و لم يذكر الوقف و قول النجاشى أوثق و اثبت من قول علماء الرجال روى عنه على بن أبى حمزة و شعيب العقرقوفى و غيرهما و لعل سبب ظن الوقف رواية على بن أبى حمزة عنه عن ابى عبد اللّه (ع) ما تشعر بالوقف و توهم الواقفية انه دليل لهم و له وجه آخر كما ذكره الشيخ فى كتاب الغيبة و كما تدل تلك الرواية على صحة الوقف لا تدل على كون ابى بصير واقفيا فالظاهر ان الحكم بكونه واقفيا صدر عن اشتباه.

و الرابع: بترى لم يوثقوه و ذكره الشيخ فى أصحاب الباقر (ع) هو أيضا اشتباه منه على ما يظهر الى من تتبع الأسانيد و كتب الحديث و الرجال و ذلك انهم استثنوا من رجال نوادر الحكمة «۱» لمحمد بن أحمد بن يحيى.

و قد روى الشيخ فى التهذيب و غيره من علمائنا روايات كثيرة جدا عن محمد بن أحمد بن يحيى عن ابى بصير يوسف بن الحارث و هو يروى فيها عن أصحاب الرضا عليه السّلام و هذا ينافى كونه من أصحاب الباقر عليه السّلام و الذى يظهر ان الشيخ وجد له روايات عن ابى جعفر (ع) فظن ان المراد به الباقر (ع) كما هو المتبادر منه عند الإطلاق و معرفة الطبقات تدل على ان المراد به الجواد (ع) و لعل الاشتباه وقع لعلماء الرجال المتقدمين على الشيخ كابن عقدة و ابن بابويه و أيوب بن نوح و البرقى و غيرهم و من أكثر الممارسة لأسانيد الأحاديث لا يشك فيما قلناه.

و إذا عرفت هذا ظهر لك ان الرابع بعيد عن الاشتباه بغيره لبعد طبقة مشاركيه فى الكنية عن طبقته و الثالث و الثلاثة ليس فيهم ضعف أصلا بل الأول ثقة صحيح المذهب و الثانى صحيح المذهب أيضا و هو اما ممدوح أو ثقة و الثالث ثقة اما واقفى أو صحيح المذهب كما مر فلا يحسن تضعيف الرواية بذلك على انه كثير ما يتعين أحدهم باعتبار من يروى عنه ممن ذكرنا أو غير ذلك من القرائن الواضحة

---

(۱) الذى عده الصدوق ره فى ديباجة من لا يحضره الفقيه من الكتب المشهورة التى عليها المعول و إليها المرجع، كما هو مذكور مع تفصيل حال صاحبه فى الرجال فليراجع.

و على تقدير الاشتباه فهو منحصر فى الثلاثة و كلهم معتمدون لعدم ثبوت ضعف أحد منهم و الفرق بينهم قليل.
و الواقفى إذا كان ثقة لا يحسن إطلاق القول بأنه ضعيف فان المعتبر فى باب النقل كون الراوى ثقة يؤمن منه الكذب عادة و ان كان فاسد الاعتقاد و فاسقا بجوارحه كما نص عليه الشيخ و غيره و دلت عليه النصوص المتواترة.
و قد روى الشيخ و غيره انهم (ع) سئلوا عن كتب بنى فضال فقال: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا «١» و مثله كثير و هنا بحث آخر و ضيق عنه المقام و اللّه اعلم

---

(١) كتاب الغيبة ص ٢۴٠

فائدة (٧۴) [فى جواب من أنكر الاستدلال بالأخبار على العمل بالأخبار]

قد تواترت الأحاديث بل تجاوزت حد التواتر المعنوى بمراتب فى وجوب العمل بأحاديث الكتب المعتمدة مطلقا و فى وجوب العمل بروايات الثقات و فى الترجيح بالمرجحات المنصوصة عند التعارض لا بغيرها.
فان قلت: الأحاديث المشار إليها من جملة أحاديث الكتب المعتمدة و من جملة روايات الثقات فالاستدلال دورى.
قلت: هذه الأحاديث موصوفة بصفات منها: كونها: موجودة فى الكتب المعتمدة و منها: كونها من روايات الثقات و منها: كونها متواترة و منها كونها محفوفة بالقرائن القطعية و منها كونها مفيدة للعلم بقول المعصوم (ع) الى غير ذلك فيمكن الاستدلال بها باعتبار كل صفة من هذه الصفات على حجية الأقسام الباقية الموصوفة بباقى الصفات فاندفع الدور لاختلاف الحيثيات و الاعتبارات و افادة الخبر المتواتر و الخبر المحفوف بالقرائن للعلم من المقدمات العقلية العادية القطعية التى لا- شك فيها و المنازع مكابر لأنه من الوجدانيات لا تقبل التشكيك إذا لم يكن هناك شبهة أو تقليد و أيضا فالاستدلال «١» بهذه الأحاديث مع أدلة أخرى مذكورة فى محلها من أدلة الإمامة و غيرها بل نستدل بهذه الأحاديث على عدم جواز العمل بغيرها و أدلة الإمامة كافية فى وجوب العمل بما يفيد العلم بأقوال الأئمة عليهم السّلام من

---

(١) فانا نستدل- خ ل

الأخبار المتواترة و المحفوفة بالقرائن على ان ذلك مسلم الثبوت لا نزاع فيه و لا يخالف فيه أحد من الأصوليين و انما الخلاف فى حجية المدارك الظنية و أيضا فالاستدلال بأحاديث كل كتاب على حجية أحاديث غيره من الكتب لا على أحاديث ذلك الكتاب بعينه و بأحاديث كل ثقة على حجية أحاديث غيره من الثقات لا على حجية أحاديث ذلك الثقة بعينه كما انا نستدل بنص كل امام على امامة الإمام الذى بعده و بإعجاز كل نبى أو إمام على حجية صاحب الاعجاز بعينه مع ان الإعجاز من قوله أو من فعله و ان كان بالقدرة التى أعطاه اللّه إياها.
فهذا الاستدلال بقول الامام على حجية قول الامام و بفعله على حجية فعله و بقول المعصوم على العصمة و بقول الإمام فى الإمامة الى غير ذلك من وجوه الدور و ما أجابوا به فهو جوابنا بل هو أقوى منه و هو ما قلناه سابقا بل نعارض المعترض بأنه يقول بحجية الدليل العقلى و يستدل به أيضا على حجية الدليل السمعى فما دليله على حجية الدليل العقلى فإن استدل عليه بدليل عقلى أو نقلى لزمه الدور و ما أجاب به فهو جوابنا و اللّه اعلم.

فائدة (٧٥) [في الاستدلال بآيات قرآنية على طريقة الأخباريين]

في ذكر جملة من الآيات الشريفة القرآنية يمكن الاستدلال بها على جملة من مطالب الأصول الثابتة بالأحاديث المتواترة ليعلم تطابق دلالة الكتاب و السنة على تلك المسائل فكل منهما مؤيد للآخر.

فمن تلك الآيات قوله عز و جل في سورة البقرة حكاية عن الملائكة:

قَالُوا سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَکِيمُ قالَ يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ «١».

و قوله فيها وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْکِتابَ إِلَّا أَمانِيَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ «٢».

و قوله فيها قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْداً فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «٣».

و قوله فيها کَذلِکَ قالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْکُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ فِيما کانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ «٤».

و قوله فيها:

---

(١) البقرة ٢٧

(٢) البقرة ٧٩

(٣) البقرة ٨٠

(٤) البقرة ١١٣

وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ، إِنَّما يَأْمُرُکُمْ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «١».

و قوله فيها وَ إِذا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ «٢» و قوله فيها وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ «٣» و قوله فيها وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ «٤».

و قوله في آل عمران هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ «٥» و قوله فيها لَيْسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ «٦» و قوله فيها ها أَنْتُمْ هؤُلاءِ حاجَجْتُمْ فِيما لَکُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيما لَيْسَ لَکُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «٧».

و قوله في النساء يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا «٨».

و قوله فيها فَلا وَ رَبِّکَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَکِّمُوکَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً «٩».

و قوله فيها أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ الى قوله

---

(١) البقرة ١٦٨- ١٦٩

(٢) البقرة ١٧٠ و في المائدة: أو لو كان آبائهم لا يعلمون شيئا و لا يهتدون ١٤٠

(٣) البقرة ١٨٩

(۴) البقرة ٢٢٩

(۵) آل عمران- ٧

(۶) آل عمران ١٢٨

(٧) آل عمران ۶۶

(٨) النساء ۵٩

(٩) النساء ۶۵

الفوائد الطوسية، ص: ٣٢٠

وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِی الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ «١».

و قوله فيها يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ «٢».

و قوله فيها لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ اللَّهُ «٣».

و قوله فی المائدة يَسْئَلُونَكَ ما ذا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ «۴» و قوله فيها وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ «۵» و قوله فيها وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ «۶» و قوله فيها وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلى ما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَى الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ «٧»:

و قوله فی الأنعام ما فَرَّطْنا فِی الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ «٨»:

و قوله فيها وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِی الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ «٩».

و قوله فيها وَ إِنَّ كَثِيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهْوائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ «١٠».

و قوله فيها فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ «١١» و قوله فيها وَ ذَرُوا ظاهِرَ الْإِثْمِ وَ باطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِما كانُوا يَقْتَرِفُونَ «١٢».

---

(١) النساء ٨٣- ٨٢

(٢) النساء- ١٢٧

(٣) ١٠۵ النساء

(۴) المائدة- ۴

(۵) المائدة- ۴۴- ۴٧

(۶) المائدة- ۴۴- ۴٧

(٧) المائدة ١۴٠

(٨) الانعام:- ٣٨

(٩) الانعام ١١۶

(١٠) الانعام ١١٩

(١١) الانعام ١۴۴

(۱۲) الانعام ۱۲۰

الفوائد الطوسیة، ص: ۳۲۱

و قوله فیها ثَمانِیَةَ أَزْواجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَیْنِ وَ مِنَ الْمَعْزِ اثْنَیْنِ قُلْ آلذَّکَرَیْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَیَیْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَیْهِ أَرْحامُ الْأُنْثَیَیْنِ نَبِّئُونِی بِعِلْمٍ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ، وَ مِنَ الْإِبِلِ اثْنَیْنِ وَ مِنَ الْبَقَرِ اثْنَیْنِ قُلْ آلذَّکَرَیْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَیَیْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَیْهِ أَرْحامُ الْأُنْثَیَیْنِ أَمْ کُنْتُمْ شُهَداءَ إِذْ وَصَّاکُمُ اللّٰهُ بِهٰذا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَریٰ عَلَی اللّٰهِ کَذِباً لِیُضِلَّ النّٰاسَ بِغَیْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللّٰهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظّٰالِمِینَ «۱».

و قوله فیها سَیَقُولُ الَّذِینَ أَشْرَکُوا لَوْ شاءَ اللّٰهُ ما أَشْرَکْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَیْءٍ کَذٰلِکَ کَذَّبَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّٰی ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَکُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلّٰا تَخْرُصُونَ «۲».

و قوله فیها وَ لا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ «۳».

و قوله: فی الأعراف أَ تَقُولُونَ عَلَی اللّٰهِ ما لا تَعْلَمُونَ «۴».

و قوله فیها قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِکُوا بِاللّٰهِ ما لَمْ یُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللّٰهِ ما لا تَعْلَمُونَ «۵».

و قوله فیها کَذٰلِکَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ «۶».

و قوله فیها أَ تُجادِلُونَنِی فِی أَسْماءٍ سَمَّیْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُکُمْ ما نَزَّلَ اللّٰهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ «۷».

و قوله فی سورة یونس وَ ما یَتَّبِعُ أَکْثَرُهُمْ إِلّٰا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً إِنَّ اللّٰهَ عَلِیمٌ بِما یَفْعَلُونَ «۸».

و قوله فیها:

---

(۱) الأنعام ۱۴۴

(۲) الانعام ۱۴۸

(۳) الانعام ۱۵۱

(۴) الأعراف ۲۸

(۵) الأعراف ۳۳

(۶) الأعراف ۳۲

(۷) الأعراف ۷۱

(۸) یونس ۳۶

الفوائد الطوسیة، ص: ۳۲۲

بَلْ کَذَّبُوا بِما لَمْ یُحِیطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمّٰا یَأْتِهِمْ تَأْوِیلُهُ کَذٰلِکَ کَذَّبَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الظّٰالِمِینَ «۱».

و قوله فیها وَ ما یَتَّبِعُ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ شُرَکاءَ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّٰا یَخْرُصُونَ «۲».

و قوله فیها قُلْ أَ رَأَیْتُمْ ما أَنْزَلَ اللّٰهُ لَکُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وَ حَلٰالًا قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّٰهِ تَفْتَرُونَ «۳».

و قوله فی النحل فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۴».

و قوله فی الأسری وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤٰادَ کُلُّ أُولٰئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا «۵».

و قوله تعالی فی الکهف ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَ لا لِآبائِهِمْ کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوٰاهِهِمْ إِنْ یَقُولُونَ إِلّٰا کَذِباً «۶».

و قوله فیها ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا یُشْرِکُ فِی حُکْمِهِ أَحَداً «۷».

و قوله فيها فَلا تُمارِ فِيهِمْ إِلَّا مِراءً ظاهِراً وَ لا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً «٨».
و قوله فى الأنبياء فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «٩».
و قوله فى الحج وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطانٍ مَرِيدٍ «١٠».
و قوله فيها وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لا هُدىً وَ لا كِتابٍ مُنِيرٍ ثانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ وَ نُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَذابَ الْحَرِيقِ

---

(١) يونس ٣٩

(٢) يونس ۶۶

(٣) يونس ۵۹

(۴) النحل ۴٣

(۵) الاسراء ٣۶

(۶) الكهف ۵

(٧) الكهف ٢۶

(٨) الكهف ٢٢

(٩) الأنبياء ٧

(١٠) الحج ٣

الفوائد الطوسية، ص: ٣٢٣

«١». و قوله فى النور وَ تَقُولُونَ بِأَفْواهِكُمْ ما لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ وَ لَوْ لا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ ما يَكُونُ لَنا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهذا سُبْحانَكَ هذا بُهْتانٌ عَظِيمٌ يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَداً إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٢».
و قوله فى الروم بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْواءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ ما لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ «٣».
و قوله فيها كَذلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلى قُلُوبِ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ لا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لا يُوقِنُونَ «۴».
و قوله فى لقمان وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ «۵».
و قوله فى الزمر هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ «۶».
و قوله فى السجدة وَ لكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لا يَعْلَمُ كَثِيراً مِمَّا تَعْمَلُونَ وَ ذلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْداكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخاسِرِينَ «٧».
و قوله فى الشورى وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ «٨».
و قوله فى الجاثية ما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ «٩».
و قوله فيها ثُمَّ جَعَلْناكَ عَلى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْها وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً «١٠».

---

(١) الحج ٩

(٢) النور ١۴- ١۵- ١۶- ١٧

(٣) الروم ٢٩

(۴) الروم ۶۰

(۵) لقمان ۶

(۶) الزمر ۹

(۷) السجدة ۲۲- ۲۳

(۸) الشورى ۱۰

(۹) الجاثية ۲۴

(۱۰) الجاثية ۱۸

و قوله فى النجم إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مٰا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جٰاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدىٰ «۱».

و قوله فيها وَ مٰا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لٰا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً «۲».

و قوله فى المجادلة يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰاتٍ «۳».

و قوله فى الحاقة وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنٰا بَعْضَ الْأَقٰاوِيلِ لَأَخَذْنٰا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنٰا مِنْهُ الْوَتِينَ «۴». و غير ذلك من الآيات.

أقول: يستفاد من هذه الآيات الشريفة جملة من المطالب التى تواترت بها الأحاديث.

أحدها: ان كل واقعة لها حكم و كل حكم عليه دليل كما هو ظاهر من آيات الانعام و غيرها و لم نستقص الآيات فى هذا المعنى.

و ثانيها: وجوب الرجوع فى جميع الأحكام الى المعصوم و هذا واضح ظاهر من عدة آيات.

و ثالثها: عدم جواز العمل بالظن و هو مصرح به فى آيات كثيرة كما رأيت.

منها: ما هو عام فى الأصول و الفروع و لا يوجد له شىء يخصصه بحيث يمكن الاعتماد عليه بل بعض الآيات الشريفة ظاهرة بل صريحة فى عدم جوازه فى الفروع كتحليل الانعام و تحريمها و غير ذلك.

و منها: ما هو صريح فى شمول القسمين كالآية المتضمنة للشرك و التحريم و رابعها: عدم جواز التقليد مطلقا و ليس له أيضا مخصص صريح يعتد به و انما وردت الأحاديث المتواترة بالرجوع إلى الأئمة عليهم السّلام و الى أحاديثهم التى

---

(۱) النجم ۲۵

(۲) النجم ۲۸

(۳) المجادلة ۱۱

(۴) الحاقة ۴۵- ۴۶

يرويها الثقات أو توجد فى الكتب المعتمدة و الى رواة الحديث فيما رووه من الأحكام عنهم عليهم السّلام خاصة و هذا ليس بتقليد.

و خامسها: عدم جواز العمل بالرأى و الهوى و هو ظاهر من كثير منها و لم نورد الجميع.

و سادسها: عدم جواز العمل بغير علم و الآيات فيه كثيرة أيضا غير ما ذكرنا و تخصيصه بالأصول لا وجه له و لا دليل عليه، و دعوى من ادعى عدم حصول العلم فى الفروع ان أريد به العلم بحكم اللّه فى الواقع فهو ليس بلازم بالنص على انه يجزى العلم

بتواتر أو قرينة دالة على حكم ثبت عن المعصوم و هذا القسم كثير جدا للماهر فى الحديث و تفصيل المقام فى محل آخر.
و سابعها: عدم جواز تفسير القرآن بغير نص و تأويله بالرأى و الاستنباط منه بغير رجوع الى الراسخين فى العلم و هم الأئمة (ع) بالنص المتواتر.
و ثامنها: عدم جواز الحكم بغير الكتاب و السنة.
و تاسعها: التوقف و الاحتياط فيما لا يعلم حكمه و هذه المطالب كلها متواترة فى الأحاديث عنهم (ع) و قد جمعنا منها ما يزيد على الف حديث فى محل آخر و حققناه بما لا مزيد عليه و اللّه الموفق.
الفوائد الطوسية، ص: ۳۲۶

فائدة (۷۶) [فى تقليد الميت و الحى و المنع منهما]

اختلف فى جواز التقليد فى الأصول و الفروع فمنهم من منع منه فيهما، و منهم من أجاز فيهما، و منهم من اجازه فى الفروع خاصة و الخلاف مشهور و أدلة الجواز ضعيفة و الآيات الشريفة صريحة فى ذمه و المنع منه مطلقا بل بعض الآيات ظاهرة فى تناول المنع للفروع و قد جمعنا الأحاديث و الأدلة و ما يرد عليها فى محل آخر.
و من اجازه فى الفروع من أصحابنا المتأخرين لا يجيزون تقليد الميت و المتقدمون لا يجيزون تقليد الميت و لا الحى و قد أوردت نقل عباراتهم لاقتضاء المقام و دفع التسامح و التساهل الذى اشتهر فى هذا الزمان فان الذين يقلدونهم لم يرخصوا لأحد فى تقليدهم بعد موتهم و ادعوا وجوب تقليدهم فى حياتهم و كيف يجوز قبول دعواهم بغير دليل، و لا يجوز قبول إقرارهم و إقرار العقلاء على أنفسهم جائز.
و من نظر عباراتهم علم انهم لم يدعوا جواز تقليدهم بعد موتهم فضلا عن وجوبه بل نقلوا الإجماع على عدم الجواز.
و عبارات الذين توجد مؤلفاتهم الان متوافقة فى ذلك فمن قلّدهم لزمه قبول قولهم هنا لاتفاقهم عليه و عدم اختلافهم فيه فيلزم من جواز تقليدهم عدم جوازه ثم انهم لا يجوزون التقليد عند الاختلاف بغير ترجيح و لا خلاف بينهم فى
الفوائد الطوسية، ص: ۳۲۷
ذلك أيضا و ترجيح الأموات فى الغالب غير ممكن.
ثم ان الميت إذا كان له قولان فصاعدا تعين عند من يقول بجواز التقليد العمل بالأخير و هذا لا يمكن الاطلاع عليه غالبا و كثير من أفاضل علمائنا المحققين لم يصنفوا شيئا و كثير من المصنفين اندرست مصنفاتهم فلا توجد الان و أنا انقل جملة من عباراتهم الدالة على ما نسبناه إليهم ليظهر لك انهم لا يرضون بان يقلدهم أحد بعد موتهم.
قال الشيخ حسن بن شهيد الثانى فى أواخر أصول المعالم لا تعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا و هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الأصحاب الإطباق على عدمه و من أهل الخلاف من اجازه الى ان قال على ان القول قليل الجدوى على أصولنا لأن المسئلة اجتهادية ففرض العامى فيها الرجوع الى فتوى المجتهد و حينئذ القائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع اليه فيها دور ظاهر و ان كان حيا فاتباعه فيها و العمل بفتاوى الموتى فى غيرها بعيد من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى بل قد حكى الإجماع فيه صريحا بعض الأصحاب «انتهى».
و قال فى رسالة له الامتزاجية فى استنباط الأحكام الى فتاوى الموتى كما يصنعه بعض الأغبياء و الأشقياء هذيان يدرك فساده بأدنى نظر و هوس يرى فساده كل من أبصر و أطال فى الاستدلال و أبلغ فى المقال الى ان قال فيحتاج فى اتباع الظن الحاصل

من تقليد الميت الى حجة و دليل قاطع و كيف يتصور ذلك و لا يعرف من علمائنا الماضين قائل بذلك و لا عامل به الى ان قال و كيف يتصور عاقل ان يجعل حجته و طريقه فى عمله بقول المجتهد الميت بمجرد قوله ان وجد «انتهى».

و قال الشهيد الثانى (الشيخ زين الدين) فى شرح الشرائع فى كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قد صرح الأصحاب فى هذا الباب من كتبهم

المختصرة و المطولة و فى غيره باشتراط حياة المجتهد فى جواز العمل بقوله و ان الميت لا يجوز للعمل بقوله و لم يتحقق إلى الان فى ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من أصحابنا و ان كان للعامة فى ذلك خلاف مشهور و تحقيق المسئلة فى موضع آخر «انتهى» «١».

و قال فى كتاب آداب المفيد و المستفيد فى بحث المفتى و المستفتى الرابعة فى جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحى أولا معه للجمهور أقوال أصحها عندهم جوازه مطلقا لان المذاهب لا تموت بموت أصحابها و لذا يعتد بها بعدهم فى الإجماع و الخلاف الى ان قال: الثانى لا يجوز مطلقا لفوات أهليته بالموت.

و لهذا ينعقد الإجماع بعد موته و لا ينعقد فى حياته على خلافه و هذا هو المشهور بين أصحابنا خصوصا المتأخرين منهم بل لا نعلم قايلًا بخلافه صريحا ممن يعتد بقوله الى ان قال.

و الثالث: المنع منه مع وجود الحى لا مع عدمه و تحقيق المقام فى غير هذه الرسالة «انتهى» «٢».

و قد صرح أيضا فى شرح الألفية بعدم جواز الأخذ عن المجتهد الميت مدعيا للإجماع فقال فى قوله و يكفيه الأخذ عن المجتهد. فيه اشارة لطيفة الى اشتراط حياة المجتهد المأخوذ عنه فان ذلك هو المعروف من مذهب الإمامية لا نعلم فيه مخالفا منهم و ان كان الجمهور، قد اختلفوا فى ذلك و تحقيق المسئلة فى الأصول «انتهى» «٣».

و قد صنف رسالة فى عدم جواز تقليد المجتهد الميت مطلقا و نقل عليه إجماع

---

(١) راجع مسالك الافهام ج ١ ص ١٢٦

(٢) منية المريد فى المسئلة الرابعة فى أحكام المستفتى و آدابه ط قم ص ١٥١

(٣) المسمى بمقاصد العلية ص ٣٩ المخطوط فى مكتبة صديقنا اللاجوردى

علمائنا و أطال الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فمن أرادها فليرجع إليها فقد دللناه عليها.

و مما قال فيها لا- تبطل الرواية بموت الراوى إجماعا و تبطل الفتوى به كما يأتى و قال فيها لا كلام فى انه مع وجود المجتهد الحى يتعين الرجوع اليه و يبطل قول من سبقه.

و قال فيها: قد شاع فى كتب العلامة الأصولية و الفقهية ان الميت لا قول له و لا يحل تقليده و ان كان مجتهدا فكيف يعمل بأقواله بعد موته و قد حكم بأنها باطلة لا يجوز تقليدها.

و قال فيها: فى عدة مواضع ان بطلان العمل بقول الميت مجمع عليه لا خلاف فيه «انتهى».

و قال الشيخ على بن عبد العالى فى الجعفرية: طريق معرفة أحكامها يعنى الصلاة لمن كان بعيدا عن الإمام الأخذ بالأدلة التفصيلية على أعيان المسائل ان كان مجتهدا و الرجوع الى المجتهد و لو بواسطة و ان تعذرت ان كان مقلدا و اشترط الأكثر كونه حيا «انتهى».

و يظهر من العبارتين السابقتين ان القائل بالجواز من العامة لا من الخاصة و بعض شراح الجعفرية بعد ما استدل على عدم الجواز بان الميت لا قول له و ان الإجماع ينعقد على خلافه و غير ذلك من الوجوه نقل عن بعض المتأخرين تفصيلا و هو ان الناقل عن الميت ان لم يجد الحى جاز له العمل بقوله و ان وجد الحى لم يجز له.

ثم قال الشارح لا يخفى انه بعد اقامة الدليل على ان الميت لا قول له (و لم يبق لهذا التفصيل مجال لأنه ان سلم ان الميت لا قول له) لم يجز له العمل به مطلقا و الاجاز له مطلقا لوجوب ترجيح الا علم فلا مجال للتفصيل على الاحتمالين «انتهى».

و قال الشهيد فى أوائل الذكرى «۱» هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر

---

(۱) الذكرى ص ۳ ط الحجرى

العلماء المنع منه محتجين بأنه لا قول له و بانعقاد الإجماع على خلافه ميتا و عدم انعقاد الإجماع على خلافه حيا «انتهى».

ثم نقل قولا بالجواز و كان النقل عن بعض العامة ثم أجاب عنه بالمنع و يضعف دليله و اختار عدم الجواز مطلقا و قال فى شرح التهذيب فى الأصول المسمى بجامع البين فى الجمع بين الشرحين ما هو أبلغ من ذلك فى المنع و أوضح و قد رأيته بخط الشهيد الثانى و لكن لا يحضرنى الآن.

و قال المقداد فى شرح المبادى: المفتى الذى ليس له أهلية بالاجتهاد هل يجوز له الإفتاء بالحكاية أم لا قيل ان حكى عن الميت لم يجز الأخذ بقوله لأنه لا قول للميت و يدل عليه ان الإجماع ينعقد مع خلافه ميتا و لا ينعقد مع خلافه حيا و ان حكى عن المجتهد الحى فإن سمعه مشافهة جاز له ان يعمل به و جاز للغير أيضا ان يعمل بقوله و الأشبه أن المستفتى ان وجد المجتهد الحى لم يجز له الأخذ عن الحاكى سواء عن حى أو ميت و ان لم يجد فان حكى عن المجتهد الحى تعين الأخذ بقوله و ان لم يجد تعين الأخذ من كتب المجتهدين الماضين «انتهى».

و قال العيدى فى شرح تهذيب الأصول اختلف فى جواز إفتاء من هو حاك عن المجتهد الميت فذهب الأكثرون إلى انه لا يجوز و عليه العلامة الطوسى و اختار فخر الرازى و صاحب المنهاج جواره، و الحق الأول لأن الميت لا قول له بل قوله غير معتبر لانعقاد الإجماع على خلاف قوله فلو كان قوله معتبرا لم يكن الإجماع المنعقد على خلاف قوله معتبرا و لم يكن العمل بمقتضاه «انتهى».

و قال السيد رضى الذين فى شرح التهذيب: هل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين منع منه أبو الحسين البصرى و جوزه قوم سواء قلد حيا أو ميتا و فصل آخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز العمل به إذ لا يبقى للميت قول لانعقاد الإجماع مع مخالفته و ان حكى عن مجتهد حى سمعه مشافهة جاز له و لغيره العمل به «انتهى».

و الجواز فى هذه العبارة و ما قبلها انما هو منقول عن العامة.

و قال العلامة فى الإرشاد فى بحث الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر لا يحل الحكم و الإفتاء لغير الجامع للشرائط و لا يكفيه فتوى العلماء و لا تقليد المتقدمين فان الميت لا يحل تقليده «انتهى» «۱».

و قال فى القواعد فى هذا البحث لا يحل لفاقد الشرائط أو بعضها الحكم و لا الإفتاء و لا ينفذ حكمه و لا يكفيه فتوى العلماء و لا تقليد المتقدمين فان الميت لا قول له و ان كان مجتهدا «۲».

و قال الشيخ فى شرح القواعد قوله و ان كان مجتهدا مما يدل على ذلك ان الإجماع لا ينعقد مع خلافه حيا و ينعقد بعد موته و

لا يعتد- حينئذ- بخلافه «انتهى» و قال العلامة فى مبادى الأصول فى أواخره إذا أفتى غير المجتهد بما يحكيه عن المجتهد فان كان يحكى عن ميت لم يجز الأخذ بقوله إذ لا قول للميت فإن الإجماع لا ينعقد مع خلافه حيا و ينعقد بعد موته و ان حكى عن حى مجتهد فان سمعه مشافهة و الأقرب جواز العمل به «انتهى».

و قال فى تهذيب الأصول فى أواخره هل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الأقرب انه ان حكى عن ميت لم يجز العمل به إذ لا قول للميت و لهذا لا ينعقد الإجماع لو خالف حيا و ينعقد بعد موته فان حكى عن حى فإن كان سمعه منه مشافهة جاز العمل له و لغيره «انتهى».

و قوله الأقرب راجع الى جواز الأخذ عن الحى لا الى عدم جواز الأخذ عن الميت.

و قال الشيخ زين الدين فى شرح اللمعة قد فهم من تجويز الفتوى و الحكم للفقهاء المستدلين عدم جوازه لغيرهم من المقلدين و بهذا المفهوم صرح المصنف

---

(١) الإرشاد ص ١٢٠ النسخة المخطوطة فى مكتبة صديقنا اللاجوردى

(٢) القواعد ص ٢٣٣ فى صفات القاضى

و غيره قاطعين به من غير نقل خلاف فى ذلك سواء قلد حيا أم ميتا نعم يجوز لمقلد الفقيه الحى نقل الحكم الى غيره «انتهى».

و قال الشيخ بهاء الدين فى الاثنى عشرية فى بحث واجبات الصلاة: الثانى تحصيل العلم الشرعى بوجوب ما يجب فى الصلاة من الأقوال و الأفعال و الشروط بالاجتهاد ان كان من اهله و بتقليد المجتهد الحى العدل و لو تجزيا ان لم يكن «١» فهذه عبارات جميع علمائنا القائلين بجواز الاجتهاد و التقليد متفقة فى عدم جواز تقليد الميت و انما نقلوا جوازه عن بعض العامة و لم يصرح أحد منهم بالجواز الا الشاذ النادر و من تقدمهم لا يجوزون العمل بقول المجتهد الحى و لا الميت و لا يقولون بجواز الاجتهاد و التقليد و لا يجيزون العمل بغير الكتاب و السنة من وجوه الاستنباطات الظنية الا على وجه إلزام الخصم بما يعتقده كما صرح به المحققون منهم و انما كانوا يعملون بالروايات الصريحة المنقولة فى الكتب المعتمدة و إذا اختلف رجعوا بالمرجحات المنصوصة عنهم عليهم السّلام و كان غير الرواة يرجعون الى الرواة فاذا رووا لهم حكما عنهم عليهم السّلام عملوا به و كان الفريقان مأمورين بذلك و الاحتياط عند عدم وجود النص.

و أنا انقل عبارات جماعة منهم دالة على ما ننسبه إليهم «٢» صريحة فى وجود التخالف العظيم بين طريقتى المتقدمين و المتأخرين و من المعلوم ان طريقة المتقدمين هى الموافقة للأئمة عليهم السّلام و لأحاديثهم المتواترة فإن شذ منهم شاذ أحيانا أنكر عليه الباقى و أنكر عليه الأئمة عليهم السّلام ان كان فى زمان ظهورهم.

و قد روى عنهم عليهم السّلام عليكم بالتلاد «٣».

---

(١) الاثنا عشرية ص ٣ من النسخة المخطوطة فى مكتبة صديقنا العلامة اللاجوردى

(٢) ما نسبناه إليهم- خ ل

(٣) الوافى ج ١ ص ١٠٤ الجزء الثالث

و روى عنهم عليهم السّلام شر الأمور محدثاتها «١» الى غير ذلك من الأحاديث و هذه الطريقة مباينة لطريقة العامة مباينة كلية و

طريقة المتأخرين موافقة لهم لا تخالفهم الا نادرا.
و ناهيك بذلك دليلا على تحقيق الحق من الطريقتين مضافا الى وجود النص المتواتر الدال على صحة طريقة القدماء و قيام الأدلة القطعية المحررة فى محلها و لا تحضرنى تلك العبارات المشار إليها فأنا أنقل ما يحضرنى منها.
قال الشيخ أبو جعفر الطوسى رئيس الطائفة فى كتاب العدة: و اما الظن فعندنا انه ليس بأصل فى الشريعة تنسب الأحكام اليه و ان كانت تقف أحكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين و نحو جهات القبلة و ما يجرى مجراه «انتهى» «٢».
و ما جوز العمل فيه بالظن ليس بأصل من نفس الأحكام الشرعية كما لا يخفى و ان كان من متعلقاتها و أسبابها.
و ذكر السيد المرتضى و غيره ان هذا ليس من باب العمل بالظن بل الشارع جعل هذا الظن سببا لحكم شرعى كدلوك الشمس فيكون العمل فى الحقيقة بالعلم و قال الشيخ فى موضع آخر من العدة و اما القياس و الاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور فى الشريعة استعمالها و نحن نبين ذلك فيما بعد «انتهى» «٣» و قال فى موضع آخر و لسنا نقول بالاجتهاد و القياس «۴»

---

(١) أورده المجلسى ره فى البحار ج ٢ ص ٢۶٣

(٢) العدة الجزء الأول ص ٣ ط ١٣١٨

(٣) العدة ص ٣ الجزء الأول

(۴) ص ١١۶ الجزء الثانى فى فصل ان النبى (ص) هل كان مجتهدا قال ان هذه المسئلة تسقط على أصولنا لأنا قد بينا ان الاجتهاد و القياس لا يجوز استعمالهما فى الشرع.

الفوائد الطوسية، ص: ٣٣۴

و قال فى مواضع من التهذيب و أنا لا أتعدى الاخبار.
و قال المرتضى فى الانتصار فى أول كتاب القضاء انما عول ابن الجنيد فى هذه المسئلة على ضرب من الرأى و الاجتهاد و خطاؤه ظاهر «انتهى» «١» و مثله كلامه فى عدة مواضع من كتبه.
منها: قوله فى المسئلة التى تليها من خالفنا انما اعتمد على الرأى و الاجتهاد دون النص و التوقيف و ذلك لا يجوز «٢».
و قوله: فى الطهارة فى مسئلة مسح الرجلين انا لا نرى الاجتهاد و لا نقول به، و قوله فيها و فى غيرها ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا.
و قال فى الذريعة فى فصل فى ان الإجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف أم لا: الى ان قال: عندنا ان الاجتهاد باطل و ان الحق مدلول عليه و ان من جهله غير معذور «انتهى» «٣».
و قال ابن إدريس فى السرائر فى مسئلة تعارض البينتين الترجيح عندنا ما ورد إلا بكثرة الشهود فان تساووا فى العدد فالأعدل و بقديم الملك و لا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا و القياس و الاستحسان و الاجتهاد باطل فلم يبق إلا القرعة «انتهى» «۴».
و قال الشيخ المفيد فى جواب المسائل السروية حيث قال السائل فى المسئلة الثامنة قوله: فيمن عرف طرفا من العلم و وضحت اليه الكتب المصنفة فى الفقه و فيها

---

(١) الانتصار ص ٢٣٨ ط النجف

(٢) و فى المصدر المطبوع: و مثل ذلك الرجوع فيه الى التوقف اولى و اخرى فراجع ص ٢۴٣:

(٣) الذريعة ص ٢٠٠ المخطوطة بخط صاحب المواهب السنية قدس سره فى مكتبة صديقنا اللاجوردى.

(۴) راجع السرائر ط الإسلامیة ص ۱۹۵

الفوائد الطوسیة، ص: ۳۳۵

اختلاف ظاهر کما وقع الاختلاف بین ما أثبته ابن بابویه و ما أثبته ابن الجنید فی کتبه من المسائل الفقهیة المجردة عن الأسانید.

الجواب لا یجوز لأحد ان یحکم علی الحق فیما وقع فیه الاختلاف الا بعد إحاطة العلم بذلک و التمکن و النظر المؤدی إلی المعرفة فمتی کان مقصرا عن علم ذلک فلیرجع الی من یعلمه و لا یقول برأیه و ظنه فان عول علی ذلک فأصاب بالاتفاق لم یکن مأجورا و ان أخطأ الحق فیه کان مأزورا.

فاما کتب ابن الجنید فقد حشاها بأحکام عمل فیها علی الظن و استعمل مذهب المخالفین من القیاس فخلط بین المنقولة عن الأئمة (ع) و ما قاله برأیه و لم یفرد أحد الصنفین من الأخر و لو أفرد المنقول من الرأی لم یکن حجة «انتهی».

و قد صرح الشیخ فی التهذیب فی بحث میراث المجوس بان العمل بغیر الکتاب و السنة باطل بالإجماع و انه لا یجوز العمل بالاعتبار و نحوه «۱».

و قال المحقق فی المعتبر اعلم انک مخبر فی حال فتواک عن ربک و ناطق بلسان شرعه فما أسعدک إن أخذت بالجزم و ما اخیبا ان بنیت علی الوهم فاجعل فهمک تلقاء قوله تعالی وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللّٰهِ مٰا لٰا تَعْلَمُونَ «۲».

و قال أیضا فی المعتبر فی أوائله ثم ان أئمتنا (ع) مع هذه الأخلاق الطاهرة و العدالة الظاهرة یصوبون رأی الإمامیة فی الأخذ عنهم و یعیبون علی غیرهم ممن أفتی باجتهاده و قال برأیه و یمنعون من یأخذ عنه و یستخفون رأیه و ینسبونه الی الضلال یعلم ذلک منهم علما ضروریا صادرا عن النقل المتواتر فلو کان ذلک یسوغ لغیرهم لما عابوه «انتهی» «۳».

---

(۱) التهذیب ج ۹ ص ۳۶۴

(۲) المعتبر ص ۶ ط الحجری

(۳) المعتبر ص ۵ ط الحجری

الفوائد الطوسیة، ص: ۳۳۶

و قال الشیخ الجلیل سعید بن هبة اللّه الراوندی فی أول کتاب فقه القرآن ما هذا لفظه ان القیاس بالدلیل الواضح غیر صحیح فی الشریعة و هو حمل الشیء علی غیره لأجل ما بینهما من الشبه فیسمی المقیس فرعا و المقیس علیه أصلا و کذلک الاجتهاد غیر جائز فی الشرع و هو استفراغ الجهد فی استخراج أحکام الشرع و قیل هو بذل الوسع فی تعرف الأحکام الشرعیة فاما إذا صح بإجماع الفرقة المحقة حکم من الأحکام الشرعیة بنص من الرسول صلی اللّه علیه و آله مقطوع علی صحته علی سبیل التفصیل رواه المعصومون من أهل بیته (ع) ثم طلب الفقیه بعد ذلک دلالة علیه من الکتاب جملة أو تفصیلا لیضیفها إلی السنة حسما للشنعة فلا یکون ذلک قیاسا و لا اجتهادا لان القائس و المجتهد لو کان معهما نص علی وجه من الوجوه لم یکن ذلک منهما قیاسا و لا اجتهادا «انتهی» «۱».

و قال فی آخر الکتاب اعلم ان اللّه سبحانه أغنانا بفضله فی الشرعیات عن ان نستخرج أحکامها بالمقاییس و الاجتهادات التی تصیب مرة و تخطئ أخری بل بین جمیع ما یحتاج الیه المکلفون فی تکلیفهم عقلا و شرعا و وفقهم علیه فی کتابه و علی لسان نبیه و حججه (ع) فلا حاجة مع ذلک الی تعسف و تکلف «انتهی» «۲».

و قال الصدوق فی العلل: بعد ذکر حدیث موسی و الخضران موسی مع کمال عقله و فضله و محله من اللّه لم یدرک باستنباطه و استدلاله معنی أفعال الخضر حتی اشتبه علیه وجه الأمر فیه الی ان قال فاذا لم یجز لانبیاء اللّه و رسله القیاس و الاستنباط و

الاستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بان لا يجوز لهم ذلك الى ان قال فاذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله و محله فكيف تصلح الأمة اختيار الامام و كيف يصلحون الاستنباط الأحكام الشرعية و استخراجها بعقولهم الناقصة و آرائهم المتفاوتة

(۱) فقه القرآن ج ۱ ص ۶

(۲) فقه القرآن ج ۲ ص ۴۲۸

الفوائد الطوسية، ص: ۳۳۷

و هممهم المتباينة و إرادتهم المختلفة تعالى اللّه عن الرضا باختيارهم علوا كبيرا «انتهى» «۱».

عاملى، حرّ، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، در يك جلد، المطبعة العلمية، قم - ايران، اول، ۱۴۰۳ ه ق

الفوائد الطوسية؛ ص: ۳۳۷

و قال الكلينى فى أول الكافى: و الشرط من اللّه فيما استعبد به خلقه أن يؤدوا جميع فرائضه بعلم و يقين و بصيرة الى ان قال و من أراد اللّه خذلانه و ان يكون ايمانه معارا مستودعا سبب له أسباب الاستحسان و التقليد التأويل بغير علم و بصيرة «انتهى».

و روى الكشى عن حريز و هو من أجلاء أصحاب الأئمة عليهم السّلام ان أبا حنيفة قال له أنت لا تقول شيئا إلا برواية قال أجل «۲».

و روى الكشي و غيره عن أكثر علمائنا المتقدمين و خواص الأئمة عليهم السّلام مثل ذلك بل ما هو أبلغ منه.

و قال الطبرسى فى مجمع البيان: لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا فى شهادة العدلين و قيم المتلفات و أرش الجنايات «انتهى» و الصور الثلاثة ليست من نفس الأحكام الشرعية و هو ظاهر.

و قال فى تفسير سورة الأنبياء عند قوله تعالى وَ دٰاوُدَ وَ سُلَيْمٰانَ إِذْ يَحْكُمٰانِ فِي الْحَرْثِ بعد ما أبطل قول العامة بجواز اجتهاد الأنبياء ما هذا لفظه ان النبى إذا كان يوحى اليه و له طريق الى العلم بالحكم فلا يجوز ان يحكم بالظن على ان الحكم بالظن و الاجتهاد و القياس قد بين أصحابنا فى كتبهم انه لم يتعبد به فى الشرع إلا فى مواضع مخصوصة ورد النص بجواز ذلك فيها نحو قيم المتلفات و أروش الجنايات و جزاء الصيد و القبلة و ما جرى هذا المجرى «انتهى» «۳».

(۱) علل الشرائع ج ۱ ص ۶۲- ۶۳

(۲) ص ۳۲۸ ط كربلاء و فى النسخة المخطوطة المصححة «لا تعلم» مكان لا تقول

(۳) مجمع البيان: الجزء السابع ص ۵۷

الفوائد الطوسية، ص: ۳۳۸

و قد عرفت ان المواضع المذكورة ليست بداخلة فى محل النزاع و هذه العبارة كما ترى ظاهرة فى نقل الإجماع الإمامية على بطلان العمل بالاجتهاد و الظن فى نفس الأحكام الشرعية.

و قال العلامة فى النهاية: اما الإمامية فالاخباريون منهم لم يعولوا فى أصول الدين و فروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن أئمتهم عليهم السّلام «انتهى».

و لم يصرح بأن الأخبار التى عملوا بها خالية عن القرينة بل صرح المحققون بأنها محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم أو متواترة.

و قال السيد المرتضى كما نقله عنه صاحب المعالم العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للإمامية أو موافق لهم انهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم و ان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم «انتهى» «١».

و صرح السيد المرتضى فى الذريعة بان الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن و لا الرأى و لا القياس و لا الاجتهاد و ذكر نحو ذلك فى كتاب الشافى بل أبلغ منه حيث قال فى الرد على القاضى عبد الجبار.

و أما قولك و هذا يبطل بما دللنا عليه من صحة الاجتهاد فقد دلت الأدلة الواضحة عندنا على بطلان ما تسميه اجتهادا، واحد ما يدل على ذلك ان الاجتهاد فى الشريعة عندكم هو طلب غلبة الظن فيما لا دليل عليه و الظن محال ان يكون له مجال فى الشريعة ثم أطال الكلام فى إبطال الظن و الاجتهاد الى ان قال فان قال ما ذكرتموه يؤدى الى الحيرة و الى ان الناس قد كلفوا إصابة الحق من غير دليل يصلون اليه من جهته.

قيل له: ما كلف اللّه تعالى الا ما مكن الوصول اليه من شريعة و غيرها فما نقل من الشريعة عن الرسول صلى اللّه عليه و آله نقلا يقطع العذر كلفنا فيه الرجوع الى النقل و ما لم يكن فيه نقل و لا ما يقوم مقامه من الحجج السمعية اما لان الناس عدلوا عن نقله

---

(١) فى مبحث حجية خبر الواحد نقلا من جواب المسائل التباينات.

أو لانهم لم يخاطبوا به و عول بهم على قول الإمام القائم مقام الرسول صلى اللّه عليه و آله كلفنا فيه الرجوع الى أقوال الأئمة المستخلفين بعد الرسول صلى اللّه عليه و آله و لهذا انجد الحكم فى جميع ما يحتاج إليه فى الحوادث موجودا فيما ينقله الشيعة عن أئمتهم عليهم السّلام و كل ما تكلف خصوصا فيه القياس و الاجتهاد و طرق الظن عند الشيعة فيه نص اما مجمل و اما مفصل الى ان قال فاما الفتاوى فلا تبطل كما ادعيت بل يتولاها من استودع حكم الحوادث و هم الشيعة بما نقلوه عن أئمتهم عليهم السّلام.

ثم نقل عن القاضى عبد الجبار انه ادعى ان الأئمة (ع) لم يمنعوا من الاختلاف و الاجتهاد و ان أمير المؤمنين عليه السّلام أجازه ثم أجاب السيد المرتضى فقال: اما قولك ان أمير المؤمنين و غيره من الأئمة (ع) كانوا لا يمنعون من الاجتهاد فالمعلوم من حالهم خلاف ما ادعيته ثم أطال الكلام فى إبطال قول من نسب إليهم انهم لم يمنعوا من الاجتهاد و لم انقل جميع عبارته لطولها و انما نقلت مواضع الحاجة منها بلفظه و قال بعد كلام آخر و أما الاجتهاد و القياس فقد دللنا على بطلانهما فى الشريعة و انهما لا ينتجان علما و لا فائدة فضلا عن أن يحفظا الشريعة.

و نقل عن القاضى عبد الجبار انه قال يجوز للإمام الاجتهاد ثم قال المرتضى و اما قوله ان للإمام أن يجتهد برأيه فى الأمور فمأول فيه انه ليس للإمام و لا غيره ان يجتهد فى الأحكام و لا يجوز ان يعمل فيها الا على النصوص «١».

و قد رد المرتضى و الشيخ جميع المدارك الظنية و المفهومات الا النادر و اختارا انها ليست بحجة و أجابا عن دليل حجيتهما و ذكرا انه لم يصنف أحد قبلهما من الإمامية فى الأصول و لم يعملا بالقواعد التى عمل بها العلامة و من تأخر عنه الا فى مواضع يسيرة تتعلق بالقرينة، و ذكر المرتضى فى رسالة الاستدلال على فروع الإمامية انهم لا يقولون بشىء من تلك الأدلة التى تقول بها العامة و انهم كثيرا ما يستدلون بالقياس و اخبار الآحاد و نحوها لأجل إلزام الخصوم و ان كانوا يعتقدون

---

(١) راجع الشافى ص ٣١- ٤٦ ط الحجرى

الفوائد الطوسية، ص: ۳۴۰

انها ليست بدليل بل لهم هناك دليل آخر هذا ملخص كلامه.

و روى الشيخ فى التهذيب بسنده عن بعض أصحابنا عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال قلت له ان هؤلاء المنافقين علينا يقولون إذا أطبقت علينا أو أظلمت و لم نعرف السماء كنا و أنتم سواء فى الاجتهاد فقال: ليس كما يقولون إذا كان ذلك فلتصل لأربع وجوه «۱».

فهذا الحديث يدل على ان الاجتهاد كان مخصوصا بالعامة و ان الشيعة لم يكونوا يعملون به و فيه كلام مذكور فى محله.

و قال الشيخ الجليل محمد بن إبراهيم النعمانى تلميذ الكلينى فى كتاب الغيبة و القرآن مع العترة و العترة مع القرآن و من التمس علم القرآن و التأويل و التنزيل و المحكم و المتشابه و الحلال و الحرام و الخاص و العام من عند غير من فرض اللّه طاعتهم و جعلهم ولاة الأمر من بعد نبيه و قرنهم الرسول صلى اللّه عليه و آله بأمر اللّه بالقرآن و قرن القرآن بهم دون غيرهم و استودعهم اللّه علمه و شرائعه و فراضه و سننه فقدتاه و ضل و هلك و أهلك و أطال المقال فى الاستدلال بالآيات و الروايات الى ان قال و أعجب من هذا ادعاء هؤلاء الصم العمى انه ليس فى القرآن علم كل شىء من صغير الفرائض و كبيرها و دقيق الأحكام و السنن و جليلها.

و انهم لما لم يجدوا فيه احتاجوا الى القياس و الاجتهاد فى الرأى و العمل فى الحكومة بهما و افتروا على رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله الكذب و الزور بأنه أباحهم الاجتهاد و أطلقه لهم ما ادعوا عليه الى ان قال و لو امتثلوا أمر اللّه فى قوله «وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ».

و فى قوله «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ» لا وصلهم اللّه الى نور الهدى و علمهم لما لم يكونوا يعلمون و أغناهم عن القياس و الاجتهاد بالرأى نعوذ باللّه من الخذلان و من ان يكلنا الى أنفسنا و عقولنا و اجتهادنا و آرائنا فى ديننا و نسأله

---

(۱) التهذيب ج ۲ ص ۴۵

الفوائد الطوسية، ص: ۳۴۱

ان يثبتنا بالقول الثابت على ما هدانا له من الموالاة لأوليائه و التمسك بهم و الأخذ عنهم «انتهى» «۱».

و قال صاحب كتاب إلزام النواصب بامامة على بن أبى طالب عند ذكر مذاهب السنة و انهم أحدثوا أربعة مذاهب فى زمن المنصور و عملوا فيها بالرأى و القياس و الاستحسان و الاجتهاد و السبب فى احداث هذه المذاهب ان الصادق عليه السّلام اجتمع عليه أربعة آلاف راويا يأخذون عنه العلم و خاف المنصور ميل الناس اليه و أخذ الملك منه، فأمر أبا حنيفة و مالكا باعتزال الصادق عليه السّلام و احداث مذاهبه غير مذهبه فاعتزلا عن الصادق عليه السّلام و أحدثا مذهبا غير مذهبه و عملا فيه بالرأى و الاستحسان و القياس و الاجتهاد ثم تابعهما الشافعى و أحمد بن حنبل و استقرت مذاهب السنة فى الفروع على هذه الأربعة مذاهب و بقيت الشيعة الإمامية على المذهب الذى كان عليه النبى صلى اللّه عليه و آله و الصحابة و التابعون «انتهى».

ثم قال عند ذكر مذاهب الشيعة الاثنى عشرية و أما مذهبهم فى الفروع فإنهم أخذوا الأحكام الشرعية عن النبى و عن الأئمة المعصومين (ع) و لم يقولوا «۲» بالرأى و لا بالاجتهاد و حرموا القول بالقياس و الاستحسان «انتهى».

و ذكر ابن ابى الحديد فى شرح نهج البلاغة ان الشيعة نقلوا عن على عليه السّلام النهى عن الاجتهاد و الرأى و الظن و ان الزيدية رووا عنه الرخصة فى ذلك بالجملة فعدم جواز الاجتهاد فى نفس الأحكام الشرعية و عدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية كان معلوما من مذهب المتقدمين من الإمامية إلى زمان العلامة بل كان معلوما عند العامة انه من اعتقادات الشيعة و قد نقلوه عن

أئمتهم (ع) لتواتر النص بذلك عنهم و قد صنف علماء الإمامية فی ذلك كتبا كثيرة.

منها: كتاب النقض على عيسى بن أبان فی الاجتهاد و ذكره النجاشی فی ترجمة إسماعيل بن على بن إسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و مدحه مدحا جليلا

---

(١) راجع الغيبة ص ٤٣- ٥٠ ط الغفارى

(٢) و لم يعولوا: خ ل

و مدحه غيره أيضا و ذكره الشيخ و ذكر الكتاب المذكور من مصنفاته.

و منها: كتاب نقض اجتهاد الرأى على بن الراوندى ذكره الشيخ فی ترجمة إسماعيل بن على المذكور نقلا من ابن النديم انه من مصنفات ابن نوبخت المذكور.

و منها: كتاب الاستفادة فی الطعون على الأوائل و الرد على أصحاب الاجتهاد و القياس من مصنفات عبد اللّه بن عبد الرحمن الزبيرى ذكره النجاشی فی ترجمته.

و منها: كتاب الرد على من رد آثار الرسول و اعتمد على تسامح العقول من مؤلفات هلال ابن إبراهيم ابن ابی الفتح المدنى ذكره النجاشی، و وثقه و اثنى عليه.

و منها: كتاب النقض على ابن الجنيد فی اجتهاد الرأى من مؤلفات الشيخ المفيد ذكره النجاشی و غيره الى غير ذلك من الكتب المؤلفة فی ذلك و من تأمل مصنفات الشيعة وجد أمثال ذلك كثيرة.

و اما الأحاديث فی هذا المعنى فقد تجاوزت حد التواتر و قد جمعنا منها فی موضع آخر أكثر من ألف حديث و اللّه الموفق.

فائدة (٧٧) [فی اشتراط أحكام الميت بإذن الولی]

قد اشتهر فی هذا الزمان فی كثير من البلدان التسامح و التساهل فی صلاة الجنازة و تغسيله و دفنه بغير إذن ولی الميت و امره و هذه العادة القبيحة المنكرة الظاهر ان أصلها و سببها الجهل بشرطية الاذن ثم ساعدها حب الرئاسة و جريان العادة و عدم المبالاة بالدين حتى صاروا ينكرون على من يتوقف الى أن يأذن له الولی بل كثيرا ما يأذن الولی لشخص معين فيسابقونه و يزاحمونه و يتقدمون عليه و كثيرا ما يوصى الميت بأن يصلى عليه فلان و يأذن له الولی و يتقدمون عليه و يخالفون الولی و الميت الموصى و لما كان ذلك منكرا مخالفا للشرع وجب علينا إنكاره و بيانه عسى ان ينتبه الغافل و يتعلم الجاهل و يتفكر العاقل كيف سعت شياطين الانس و الجن فی إخفاء الحق و ترويج الباطل.

و لنذكر أحاديث الأئمة عليهم السّلام فی ذلك ليظهر للناظر مخالفة هذه العادة الفاسدة للنص و عدم جواز العمل بها و الاغترار بمثلها من المشهورات التی لا أصل لها.

فنقول: روى الكلينی و الشيخ بإسنادهما عن ابی عبد اللّه (ع) يصلى على الجنازة أولى الناس بها أو يأمر من يحب «١».

و روى الكلينی بإسناده عن ابی عبد اللّه (ع) قال يصلى على الجنازة أولى الناس بها أو يأمر من يحب «٢».

---

(١) الكافی ج ٣ ص ١٧٧

(۲) الکافی ص ۱۷۷.

و روى الشيخ و الكلينى بإسنادهما عن ابى عبد اللّه (ع) قال: إذا حضر الإمام الجنازة فهو أحق الناس بالصلاة عليها «۱».

و روى الشيخ بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: إذا حضر سلطان من سلطان اللّه جنازة فهو أحق بالصلاة عليها ان قدمه ولى الميت و الا فهو غاصب «۲».

و روى الكلينى بإسناده عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه سئل عن المرية تموت من أحق ان يصلى عليها قال الزوج فقيل: الزوج أحق من الأب و الأخ و الولد قال نعم «۳».

و روى الكلينى و الصدوق و الشيخ بأسانيدهم عن ابى عبد اللّه (ع) انه سئل عن المرءة تموت من أحق بالصلاة عليها قال: زوجها فقيل الزوج أحق من الأب و الولد و الأخ قال نعم و يغسلها «۴».

و روى الكلينى و الشيخ بإسنادهما عن ابى عبد اللّه (ع) قال الزوج أحق بامرأته حتى يضعها فى قبرها «۵».

و روى الشيخ بإسناده عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال الزوج أحق بامرأته حتى يضعها فى قبرها «۶».

و روى الكلينى و الشيخ بإسنادهما عن ابى عبد اللّه عليه السّلام ان الأخ أولى من الزوج «۷» و حمله على التقية.

---

(۱) الكافى ص ۱۷۷.

(۲) الوسائل ج ۱ ط القديمة ص ۱۵۲ التهذيب ج ۳ ص ۲۰۶.

(۳) الكافى ج ۳ ص ۱۷۷

(۴) الكافى ج ۳ ص ۱۷۷ الفقيه ج ۱ ص ۱۶۵ التهذيب ج ۳ ص ۲۰۵

(۵) أورده فى الوسائل عن الكافى ج ۱ ص ۱۵۳

(۶) أورده فى الوسائل أيضا ص ۱۵۳ مقطوعا

(۷) أورده فى الوافى ج ۳ ص ۶۴

و روى الشيخ و الصدوق بإسنادهما عن ابى عبد اللّه عليه السّلام ان عليا عليه السّلام قال يغسل الميت أولى الناس به أو من يأمره الولى «۱».

و روى الكلينى و الشيخ بإسنادهما عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه سئل عن القبر كم يدخله قال ذاك إلى الولى ان شاء ادخل وترا و ان شاء شفعا «۲».

و روى الكلينى و الشيخ بإسنادهما عن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

مضت السنة من رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها فى حياتها «۳».

و روى الكلينى و الصدوق و الشيخ بأسانيدهم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث الثقلين قال: إذا أفرد الميت فى قبره فليستخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند رأسه ثم ينادى بأعلى صوته الحديث «۴».

و فى معنى هذه الأحاديث الشريفة أحاديث أخر.

أقول: لا يخفى صراحة الأحاديث فى الحكم المذكور و لذلك لم يختلف علماؤنا فيه و لا هم لم يجدوا معارضا و اللّه اعلم و لا حاجة الى نقل عبارات علماؤنا لسهولة الرجوع إليها.

(۱) الفقيه ج ۱ ص ۱۴۱
(۲) الكافى ج ۳ ص ۱۹۳
(۳) الكافى أيضا ص ۱۹۴ ج ۳
(۴) الفقيه ج ۱ ص ۱۷۳

فائدة (۷۸) [حديث أشعر الشعراء امرء القيس]

روى السيد الرضى فى نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه سئل عن أشعر الشعراء فقال: ان القوم لم يجروا فى حلبة تعرف الغاية عند قصبتها فان كان و لا بد فالملك الضليل يعنى «۱» امرء القيس «۲».

أقول: ظاهر هذا الحديث الشريف ان امرء القيس أشعر الشعراء مع ان أكثر العلماء يرجحون شعر غيره على شعره فى الحسن و الجودة و جمع المحاسن

(۱) و فى النسخة المخطوطة الثمينة التى بلغت المقابلة بنسخة السيد الامام الرضى قدس سره «الموجودة فى مكتبة صديقنا العلامة اللاجوردى» «يريد» مكان «يعنى».

(۲) نهج البلاغة فيض الإسلام ص ۱۲۸۵ خ ۴۴۷. قوله عليه السّلام: لم يجروا فى حلبة اى لم يسوقوا أفراسهم و نفوسهم، اى لم تكن لهم طريقة واحدة.

الحلبة: الخيل تجتمع للسباق. و قصبة الغاية و هى القصبة التى يحوزها السابق إلى الغاية فيعرف بحوزه إياها أنه سابق. و فى المثل قد حاز قصب السبق قيل: ان العرب تضع القصب فى آخر الميدان الذى يسابق الخيل فيها للرهان فمن سبق فرسه كانت تلك القصبة فى يده فلا حاجة مع ذلك الى شاهدى عدل و انما سمى امرء القيس ضليلا و هو بناء المبالغة لأنه مثل عن أمر عظيم و هو ملك أبيه بسبب قيله للشعر.

و اللطائف و غير ذلك و يظهر فى شعره عيوب كثيرة و أبيات ردية و معان سخيفة و مطالب غير تامة و كثير من شعراء الإسلام و غيرهم أحسن شعرا منه بحسب الظاهر و أمتن لفظا و معنى و اجمع للمحاسن.

و الجواب: من وجوه الأول: انه يمكن كونه على ظاهره و عمومه و إطلاقه و يكون أشعر الشعراء كلهم السابقين و اللاحقين و يكون فى شعره محاسن ذاتية لا يدركها فهم كل أحد أو يكون الجيد من شعره الذى لا يدانيه شعر شاعر فى الحسن لم يصل الى هذا الزمان و يكون أشعر الشعراء بمعنى أحسنهم شعرا.

الثانى: ان يكون أشعر الشعراء بمعنى أكثرهم شعرا و ان لم يكن شعره أحسن من شعر غيره، و لا ينافى ذلك قلة شعره الموجود لاحتمال اندراسه لطول العهد.

الثالث: ان يكون أشعر الشعراء بمعنى أقدرهم على نظم الشعر و ان لم يكن أحسن شعرا و لا أكثر لان من كان أقدر على فعل من الأفعال لا يلزم كثرة إتيانه به و يمكن اجتماع هذا الوجه مع سابقه بل سابقيه.

الرابع: ان يكون أشعر الشعراء أى أحسنهم شعرا الى زمان أمير المؤمنين عليه السّلام فيكون أشعر المتقدمين على ذلك الوقت لا

المتأخرين عنه و هذا مستقيم على التقدير الثانى و الثالث أيضا.

و يؤيده ما رواه الطوسى فى الأمالى فى الحديث ان المتوكل سأل على بن محمد (ع) عن أشعر الشعراء فقال. فلان بن فلان العلوى «۱».

و يؤيده أيضا ما رواه الكشى عن الصادق (ع) انه قال للسيد إسماعيل بن محمد الحميرى أنت سيد الشعراء.

فقال الحميرى: و لقد عجبت لقائل لى مرة. و علامة فهم من الفقهاء

---

(۱) الأمالى ج ۱- ص ۲۹۳

سماك قومك سيدا صدقوا به أنت المهذب سيد الشعراء

«۱» لكن ينافيه ما رواه السيد الرضى أيضا فى كتاب المجازات النبوية عنه (ع) انه قال فى امرء القيس يجىء يوم القيمة يحمل لواء الشعراء الى النار «۲».

قال الرضى المراد: النهى عن ان يكون حفظ الشعر أغلب على قلب الإنسان فيشغله عن القرآن و علوم الدين «انتهى» و مراده الجمع بينه و بين ما روى فى جواز نظم الشعر و إنشاده و الرخصة فيه و كراهة إنشاده فى مواضع خاصة و رواية الأئمة عليهم السّلام له و انشادهم إياه و انما ورد النهى عن الإكثار من إنشاده و الإفراط فيه و يأتى احتمال آخر بحديث اللواء.

الخامس: ان الحديث غير صريح فى ان امرء القيس أشعر الشعراء بل يظهر منه عليه السّلام توقف فى الحكم بذلك لأنه قال ان القوم إلخ إشارة الى ان ذلك ليس بأمر محسوس كالحلبة التى ينتهى إلى الفقه و كلاهما محسوسان محصوران يعرف السابق بهما و لا يشتبه بغيره بل حسن الشعر أمر عقلى معنوى غير محسوس بل يختلف باختلاف الانظار و الطباع بل كثيرا ما يتفق فيه عموم و خصوص من وجه بأن يكون جماعة من الشعراء كل واحد منهم أحسن شعرا من الأخر فى فن خاص أو جماعة يكون بعض أبيات كل واحد منهم حسن من بعض أبيات الباقين أو- من أكثرها.

و لذلك قال عليه السّلام و ان كان و لا بد فالملك الضليل بمعنى ان كان و لا بد من تعيين شاعر يمكن ان يكون أشعر الشعراء أو يكون داخلا فى جماعة هم أشعر الشعراء فالملك الضليل و لا ينافيه حمل اللواء يوم القيمة لأن حامل اللواء قد لا يكون أفضل أهل العسكر فان الأمير أفضل منه.

السادس: ان يكون المراد أشعر الشعراء المذمومين اى أحقهم بالذم المذكور

---

(۱) رجال الكشى ص ۲۸۸

(۲) المجازات النبوية ص ۱۵۱

فى قوله تعالى:

وَ الشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ أَ لَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ ذَكَرُوا اللّهَ كَثِيراً وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا «۱».

يعنى امرء القيس رئيس أرباب معانى الشعرية السخيفة الذميمة أو انه أكثر منها و أفرط فيها.

و يؤيد هذه التوجيه لفظ الضليل حيث انه مشتق من الضلال أو من ظل فيكون فى القسم المذموم اعنى المستثنى منه لا فى القسم

الممدوح اعنى المستثنى و يؤيده حديث اللواء و ذكر النار فيه.
السابع: ان يكون المراد انه لفرط شجاعته و كرمه و علو همته كانت معانيه أبلغ و مطالبه فى شعره أعظم كما يظهر من كلام بعض الأكابر و الملوك و أرباب الهمم العالية بالنسبة إلى كلام من دونهم من الأراذل و الرعية و ان كان لم يظهر من ذلك فى شعره الا القليل فإن أكثر شعره اندرس و قد اشتهر من كلام العلماء قولهم كلام الملوك ملوك الكلام، و يؤيد هذا الوجه قوله: الملك الضليل و اللّه اعلم.

---

(۱) الشعراء- ۲۲۷

فائدة (۷۹) [فى عدم حجية الدليل العقلى الظنى]

قد تجدد فى هذا الزمان من بعض المائلين إلى العمل بالأدلة العقلية الظنية الاستدلال على ذلك بما ورد فى الحديث من قولهم عليهم السّلام صديق كل امرئ عقله و عدوه جهله «۱».
و قولهم (ع) العقل دليل المؤمن «۲».
و قولهم (ع) الحجة على الناس اليوم العقل يعرف به الصادق على اللّه فيصدقه و الكاذب على اللّه فيكذبه «۳».
و قولهم (ع) ان للّه على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة فالحجة الظاهرة الأنبياء و الرسل و الحجة الباطنة العقل «۴» و لم يكن هذا الاستدلال معهودا فى كتب الأصول.
و الجواب عن ذلك من وجوه:
الأول انهم: يعتقدون ان خبر الواحد لا يجوز الاستدلال به فى الأصول فكيف استدلوا به هنا على هذا المطلب الجليل و هو خلاف طريقتهم.

---

(۱) الكافى ج ۱ ص ۱۱
(۲) الكافى ج ۱ ص ۲۵
(۳) الكافى ج ۱ ص ۲۵
(۴) الكافى ج ۱ ص ۱۶

الثانى: ان سندها ظنى عندهم و دلالتها على هذا المطلب ظنية و الاستدلال بمثلها فى الأصول غير جائز للنهى عن العمل بالظن.
الثالث: انه استدلال لظنى على ظنى و هو دورى.
الرابع: ان هذه الاخبار معارضة بما هو أقوى منها سندا و دلالة بل معارضاتها متواترة مشتملة على النص العام و الخاص.
الخامس: انها غير موافقة للقرآن للنهى عنه فيه عن العمل بالظن و غير ذلك من الآيات المعارضة و قد ورد الأمر بالعرض على القرآن عند التعارض و العمل بما وافقه و ترك ما خالفه.
السادس: انها موافقة لطريقة العامة و معارضاتها غير موافقة لهم فتعين العمل بها للنص المتواتر بذلك فيحمل هذه على التقية لو كانت صريحة فيما ادعى.

السابع: انها مخالفة للاحتياط و معارضاتها موافقة له و هو من جملة المرجحات القوية المنصوصة فتعين تركها و العمل بمعارضاتها.
الثامن: انها بالنسبة الى هذا المطلب غير صريحة بل هى محتملة للاحتمالات الكثيرة التى يأتى بعضها و إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.
التاسع: انها: كثيرة الاحتمالات كما عرفت فتكون متشابهة فلا يجوز العمل بها لقوله تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ «۱» و غير ذلك من الآيات و الروايات و هذا بديهى.
العاشر: ان هذه الاخبار انما تدل على حجية المقدمات العقلية التى تتوقف عليها حجية المقدمات النقلية و نحوها لا مطلقا لقولهم عليهم السّلام به يعرف الصادق على اللّه فيصدقه و لما هو ظاهر من سياق المقام و التصريحات الواقعة فى غيرها و لا شك ان الاستدلال على حجية الدليل السمعى بالدليل السمعى دورى إلا مع تخالف بين

---

(۱) آل عمران- ۷-

الدليلين و المدلول كالنص على امام الدال على حجية قوله و نحو ذلك و هذا المعنى غير متحققة هنا و ليس فى الاخبار المذكورة تصريح بدخول ما زاد عن هذا القدر على انهم استدلوا بدليل العقلى على حجية الدليل السمعى ثم حاولوا الاستدلال بدليل السمعى على حجية الدليل العقلى فوقعوا فى الدور.
الحادى عشر: بعد التنزل عن جميع ذلك نقول انها غير صريحة فى حجية الدليل العقلى الظنى قطعا و لا ظاهرة فى العموم بالنسبة إليه فلا يجوز الاستدلال بها عليه و لو سلمنا عمومها فان المخصص لها موجود و هو الآيات الكثيرة و الروايات المتواترة فى النهى عن العمل بالظن فاذا خصت بالدليل العقلى القطعى لم يبق لها فائدة لأن هذا القسم غير موجود فى الفروع قطعا و على تقدير وجوده فى غيرها مثل بطلان تكليف ما لا يطاق و نحو ذلك فهو مسلم لكن هناك دليل نقلى متواتر قطعا و الاستقراء شاهد بذالك الثانى عشر: ان نقول العقل يستعمل بمعان كثيرة: جدا و فى الأحاديث استعمل بثلاثة معان:
الأول: العلم المقابل للظن:
الثانى: الطبيعة الإنسانية التى تميز الخير من الشر.
الثالث: العمل بمقتضاها اعنى ترجيح الخير عن الشر و الإتيان بالخير و ترك الشر و مقابلته بالجهل لا بالجنون فى هذه الاخبار و سائر أخبار مدح العقل دليل واضح على ان المراد به العقل المقابل للجهل اعنى لا المقابل للجنون و هو من التعقل و قد أطلق الجهل على الظن فى الاخبار و لم يرد فى الظن مدح صريح بل و لا ظاهر فى مكان يعتد به و انما ورد فيه ذم بليغ نعم هو ضابطة شرعية فى بعض المواضع التى ليست من نفس الأحكام الشرعية و ذلك خارج عن محل النزاع.
و اعلم ان بعض ما ذكرناه يمكن المناقشة فيه لكنه مع ذلك أقوى من

أدلتهم فى الأصول و مجموع ما ذكرناه لا يمكن المناقشة فيه بل هو قطعى عند من أنصف.
و إذا عرفت ذلك فاعلم ان العقل المقابل للجنون ان كان مرادا فى تلك الأحاديث أو فى بعضها فلا بد من تخصيصه بأنواع اثنى عشر.
الأول: ما ذكرناه من المقدمات التى يتوقف عليها حجية الدليل السمعى من وجود خالق و كونه كاملا و انه ينبغى ان ينصب

شخصا ترجع اليه الناس فيما لا يعلمون و ان ذلک الشخص ينبغى ان يكون له برهان يدل على صدقه من نص أو أعجاز و ان القبيح يمتنع على اللّه فلا يصدق الكاذب و لا يكذب الصادق، و الذى دلت عليه الأحاديث المتواترة ان هذا القدر ضرورى موهبى من اللّه لا كسبى.

الثانى: معرفة أحوال النص و الاعجاز و كيفية الاستدلال بها.

الثالث: معرفة أحوال الرواة و الناقلين للكتاب و السنة.

الرابع: معرفة العلم و الظن و تمييز افرادهما فان بعض افرادهما ربما تشتبه و قد قال الكاظم عليه السلام و العلم بالتعلم و لا علم الا من عالم ربانى و معرفة العلم بالعقل «١».

الخامس: معرفة التواتر و افادته العلم.

السادس: معرفة القرائن و إفادتها العلم:

السابع: معرفة أحوال الكتب التى يرجع إليها.

الثامن: معرفة وجوه الاحتياط عند الاشتباه.

التاسع: معرفة موضوعات المسائل و تمييز بعضها من بعض كتمييز المسكر من غيره و نحو ذلک.

العاشر: معرفة إفراد الكليات التى دل عليها النص العام فان بعضها غير ظاهر الفردية.

---

(١) الكافى ج ١ ص ١٧

الحادى عشر: معرفة الحقائق العرفية للألفاظ المتداولة التى يحتاج إليها فأما الحقائق اللغوية فنقلية.

الثانى عشر: معرفة أحوال المدعين للنبوة و الإمامة ليعلم الفاضل و المفضول و لما دل عليه الحديث الثالث السابق و بعض هذه الأنواع ربما تتداخل و أكثرها يمكن استفادته من النقل أو من النقل و العقل، و لا بد فيها كلها من الوصول الى حد العلم و مزيد التوقف و التثبت بقدر الإمكان و اللّه الموفق.

و هذه الأنواع ليست من نفس الأحكام الشرعية التى لا يجوز أخذها الا من المعصوم بالنص المتواتر فى ذلک و ان كان يترتب عليها بعض الأحكام الشرعية لكن فى بعضها ورد النص بالاكتفاء بالظن فصار ضابطا شرعيا كعدد الركعات الصادرة عنا فى الأخيرتين و تعيين القبلة مع البعد و بعضها اعتبر فيه اليقين كحصول النواقض و النجاسات و غير ذلک و بعضها له ضوابط أخر تعلم من الأحاديث.

و الحاصل انه لا يفهم من اخبار السابقة و لا من غيرها ان العقل بمجرده حجة فى شىء من نفس الأحكام الشرعية أعنى الوجوب و الندب و الكراهة و التحريم و الإباحة و الشرطية و السببية و المانعية و نحوها، فان تلک الأمور الدنيوية أكثرها داخل فى علم الغيب بالنسبة الى الامام قد يعلمه و قد لا يعلمه «١». و لم

---

(١) و قال بعض الأعلام: فى علم النبى صلى اللّه عليه و آله و الامام عليه السّلام: و أما ما اشتهر فى البحث عن علم النبى صلى اللّه عليه و آله و الامام عليه السّلام من أنه حضورى أو حصولى؟ فهو على خلاف المصطلح عليه فى انقسام العلم الى الحضورى و الحصولى، فإن المراد بالحضورى ما إذا كان المعلوم حاضرا للعالم بعينه كما فى علم الشخص بذاته فإنه بذاته حاضر لذاته غير غائب عن ذاته لأن الشىء لا يكون فاقدا لنفسه، و كما فى علم العلة الحقيقية بمعلولها فان المعلول بملاحظة ارتباطه حقيقتا و ذاتا

بعلته يكون حاضرا لعلته بعينه بأتم أنحاء الحضور كما فى علمه الفعلى تعالى بعد الإيجاد بمعاليله و المراد بالحصولى ما إذا كان المعلوم حاضرا بصورته المجردة و ماهيته للعالم فى أفق نفسه كما فى علم الشخص بكل ما هو يغايره وجودا فإنه لا يكون الا كذلك فعلم النبى صلى اللّه عليه و آله و الامام عليه السلام بما عداهما علم حصولى بهذا المعنى لا حضورى.

نعم ما ينبغى التكلم فيه هو أن الموجودات بأسرها دائمة الحصول للنبى و الامام عليه السّلام كما أنهما دائمة الحضور لذاته تعالى.

أو ان نفس النبى صلى اللّه عليه و آله و الامام عليه السّلام لصقالتها و تجردها عن الغواشى و الحواجب و عدم توغلها فى الشواغل ينطبع فيها صور الأشياء متى التفت إليها و توجه نحوها فعقل النبى صلى اللّه عليه و آله و الامام عليه السّلام عقل فعلى دائما على الامام، و عقل هيولانى مع عدم التوجه و الالتفات و عقل فعلى مع التوجه و الالتفات على الثانى بخلاف غيرهما ممن ليست نفسه بتلك الصقالة و ذلك الصفا فإنه لا ينطبع فيها الغائب عنها بمجرد التوجه بل بأسباب خاصة ربما تكون و ربما لا تكون «انتهى».

و من أراد تحقيق مقدار معلومات النبى صلى اللّه عليه و آله و الامام عليه السّلام من حيث العموم و الخصوص و كيفية علمهما فليراجع مبحث البراءة من الرسائل لشيخنا الأعظم الأنصارى ره و حاشية تلميذه المحقق الاشتيانى عليه فى هذا المبحث و قد أوردناها فى هامش كتاب الاثنى عشرية للمؤلف ره مع تعليقاتنا: فراجع «ص ٨٣- ٨۴».

الفوائد الطوسية، ص: ٣۵۵

يبلغنا ان أحدا سأل الأئمة عليهم السّلام هل أحدث بعد وضوئى أم لا؟ و هل أصاب ثوبى نجاسة و أنا نائم أم لا؟ و هل صليت الظهر أمس ثلاث ركعات أم أربع ركعات و هل كان الفجر طالعا لما تسحر البارحة أم لا؟ و لو سألوهم لم يجيبوهم الا بقواعد كلية كقولهم عليهم السّلام كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر، و لا تنقض اليقين أبدا بالشك و انما تنقضه بيقين آخر.

و إذا شككت فابن على الأكثر فإذا سلمت فأتم ما ظننت انك نقصت. و نحو ذلك و الفرق بين المقامين ظاهر عقلا و نقلا و لكن العامة و بعض المتأخرين من الخاصة قاسوا أحدهما على الآخر و ذلك بسبب الغفلة عن الفرق و عن الأحاديث فى المقامين. و اللّه الهادى.

الفوائد الطوسية، ص: ٣۵۶

فائدة (٨٠) [حديث صوم الثلاثة]

فى عيون الاخبار فى حديث علل الفضل فى علة صوم ثلاثة أيام قال و انما جعل آخر خميس لأنه إذا عرض عمل العبد ثمانية أيام «١» و العبد صائم كان أشرف و أفضل من ان يعرض عمل يومين و هو صائم «٢» و هذا الحديث مروى فى العلل الا ان فيه إذا عرض عمل العبد ثلاثة أيام.

أقول: وجه الأول انه قد ورد فى أحاديث كثيرة ان الأعمال تعرض كل يوم خميس «٣» و بذلك ينحل الإشكال لأنه روى ان عمل الصائم مستقبل مرفوع فلو لم يؤمر بالصوم يوم الخميس لزم الأمر به يوم الأربعاء أو يوما آخر قبله الى يوم الجمعة فإذا صام يوم الجمعة عرض عمله يومين يوم الخميس و الجمعة لأنه لا بد من عرض الأعمال الواقعة يوم الخميس بعد العرض و لم يبرء «۴» ان العرض يقع فى آخر الخميس فلعله يقع فى أوله أو فى أثنائه و إذا صام السبت لزم عرض ثلاثة أيام أو الأحد فأربعة و هكذا فاذا صام الخميس عرض عمل ثمانية أيام و هو صائم و هو أشرف الصور المفروضة و انما ذكر اليومين لأنه الف و الاخسى و أخس المراتب فمقتضى الحال الجمع بين الأعلى و الأدنى فان نهاية العرض ثمانية أيام و أقله يومان.

(۱) فى المصدر: إذا عرض عليه عمل ثمانية أيام إلخ.

(۲) عيون الاخبار ج ۲ ص ۱۱۸

(۳) راجع الكافى ج ۱ ص ۲۱۹

(۴) و لم يرد ظ

و وجه الثانى ما روى ان الأعمال تعرض يوم الخميس و يوم الاثنين و يوم الصوم فاذا صام الخميس عرض عمله ثلاثة أيام و هو صائم الاثنين و الثلاثاء و الاربعا أو يترك الاثنين و يكون عوضه الخميس بنوع من التوجيه فإذا أمر بصوم يوم آخر فأقل المراتب عرض عمل يومين و هو صائم و اللّه أعلم.

و لا منافاة بين ظواهر الاخبار حيث روى العرض يوم الخميس و يوم الاثنين و كل يوم و كل يوم جمعة.

و روى ليلة القدر و روى شهر رمضان و روى يوم الصوم لاحتمال تعدد العرض و تكراره و دون العرض تارة إجمالا- و تارة تفصيلا أو تارة على اللّه و تارة على النبى صلى اللّه عليه و آله و تارة على الأئمة (ع) و تارة على المقربين من الملائكة (ع) أو يخص كل نوع يعرض و اللّه أعلم بحقائق الأمور.

فائدة (۸۱) [حديث النملة]

فى كتاب العلل حديث النملة انها قالت لسليمان عليه السّلام أنت أكبر أم أبوك قال بل ابى داود قالت النملة فلم زيد فى حروف اسمك حرف على حروف اسم أبيك داود عليه السّلام فقال سليمان لا علم لى بذلك قالت النملة لان أباك داود داوى جرحه بود فسمى داود و أنت يا سليمان أرجو أن تلحق بأبيك «۱».

أقول: فيه إشكالان:

أحدهما: ان سليمان عليه السّلام اعترف بالجهل و عدم العلم و ذلك لا تليق بالأنبياء (ع) فإنه يجب ان يكونوا اعلم من غيرهم عقلا و نقلا و كيف يجوز كون النملة أعلم من بعض الأنبياء.

و ثانيهما: انه لا يظهر لجواب النملة معنى يعتد به.

و الجواب عن الأول من وجوه.

أحدها: انه لا يلزم من علم النملة بهذه النكتة كونها أعلم من سليمان (ع) بل هو أعلم منها قطعا و معلوماتها ليست بشىء بالنسبة إلى معلوماته ألا ترى بعض العوام قد يعلم مسئلة لا يعلمها بعض أكابر العلماء و لا يلزم كون ذلك العامى أعلم منه.

و ثانيهما: ان النملة ليست من رعيته لعدم شمول التكليف لها و لا يمتنع

(۱) علل الشرائع ج ۱ ص ۷۲

كون غير رعية النبى صلى اللّه عليه و آله أعلم منه الا- ترى أن بعض الأنبياء أعلم من بعض لكن الأ-علم ليس من رعية غيره و بعض الملائكة أعلم من بعض الأنبياء فلا محذور.

و ثالثها: ان اعلمية النملة ليس من الأحكام الشرعية و لا تعلق له بالتكاليف و لا بالاعتقادات و لا يلزم بمثل ذلك لعدم الدليل عليه.

و رابعها: انه يحتمل كونه (ع) فى ذلك الوقت عالما بجواب النملة و يكون معنى قوله (ع) لا علم لى انه لا علم له بذلك من قبل نفسه و ان كان يعلمه بتعليم اللّه إياه كما قالت الملئكة «لا عِلْمَ لَنا إِلّا ما عَلَّمْتَنا» فان ترك الاستثناء جائز و استعمال العام بمعنى الخصوص كثير.

و خامسها: أنه لا يبعد ان يكون اللّه أراد تعليم سليمان (ع) ذلك على لسان النملة و قد تعلم الأنبياء (ع) بعضهم من بعض و من الملئكة و غيرهم و علمهم ما يزال يزيد مدة حياتهم و لا يخفى ما فى ذلك من الحكم.

و سادسها: أن يكون بعث اليه (ع) ملكا على صورة نملة ليعلم ما ذكر فقد كانت الملئكة يتشكل بغير إشكالها و صورة النملة هنا انسب من غيرها لما لا يخفى.

و الجواب عن الثانى من وجوه:

أحدها: ان يكون المراد بيان اشتقاق الاسمين من المعنيين المذكورين و ان زيادة حرف فى اسمه على اسم أبيه ليس لكونه أكبر بل لاقتضاء الاشتقاق ذلك فاتفق زيادة حرف لا لكونه أكبر من أبيه سنا و لا فضلا و يبقى ذكر عدم كونه أكبر من أبيه إشارة إلى أن القاعدة المشهورة من أن زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى أغلبية لا كلية.

و ثانيهما: أن يكون المراد أن أباك داوى جرحه الذى هو الخطيئة بود اى محبة للّه عز و جل بعد التوبة و الإنابة و ان كانت الخطيئة مجازية كأمثالها و كما هو مقرر و أنت سليمان أى سالم من تلك الخطيئة فأبوه و أن كان أكبر منه سنا فهو

الفوائد الطوسية، ص: ٣٦٠

أكبر من أبيه باعتبار سلامته من الخطيئة أو زيادة علمه أو ملكه.

و ثالثها: أن يكون ان أباك لما كان به جرح أوحى إليه داو بود و لما كانت الباء زائدة للتعدية سقطت عند التسمية لعدم وجود فعل يحتاج إلى التعدية فبقى داود تلفظ بواوين و تكتب بواحد و لما كان سليمان سليما أى سالما من ذلك سمى سليمان بالتصغير اما لكونه أصغر سنا أو لغير ذلك من فوائد التصغير و صار التنوين نونا لأنه كان دالا على معنى فلم يحسن سقوطه لفوات ما دل عليه.

و رابعها: أن يكون المراد انه قيل لأبيك داود فلفظ دا مبتداء خبره محذوف اى بك داء و لفظ ود خبر مبتداء محذوف اى دواءه ودّ أى محبة للّه و لمن أمر بمحبته فلما سمى به حذف المد فصار داود، و أنت سليمان أى سليم بمعنى ملسوغ لديغ تسمية الشىء باسم ضده تفألا كما يقال الغافل عند الذهاب تفألا بأنها ترجع و مثله كثير فيكون جرحه باقيا و جرح أبيه زال و وجود الجرح زيادة فكانت زيادة الحرف لذلك.

و قد روى أن سليمان عليه السّلام آخر من يدخل الجنة من الأنبياء لكثرة ما أعطى فى الدنيا «۱».

و قولها: أرجو أن تلحق بأبيك إشارة الى ذلك اى تعرف مداواة جرحك بود كما فعل أبوك.

و خامسها: ان يكون المراد ان اللّه لما علم ان داود يداوى جرحه بود أى محبة للّه وحده لانقطاعه عن الدنيا سماه داود و لما طلب سليمان ملكا لا ينبغى لأحد من بعده كان سعة ملكه و كثرة دنياه جرحا له يقدر على دوائه بود خالص لان محبته للّه مشوبة بمحبة غيره فى الجملة و ان كان ذلك راجعا إلى محبة اللّه ففيه إشارة الى أن الزيادة فى الحروف قد يكون لنقصان المعنى كما قيل زيادة الحد

---

(۱) البحار ج ۱۴ ص ۷۴

الفوائد الطوسية، ص: ۳۶۱

نقص فی المحدود.

و سادسها: ان یکون المراد ان أباک داوی نفسه من جرح یتوقعه و یخاف منه بود فلم تحصل له ذلک الجرح و کان دواؤه لحفظ الصحة و التحفظ و حصول المرض لا لدفع مرض قد حصل و قد قسموا الدواء و العلاج الی قسمین و ان أرجو أن تلحق بأبیک فتداوی جرحک المتوقع لئلا یقع و أنت الان سلیم فلذلک سمیت سلیمان و أرجو ان تسمی داود إذا داویت نفسک بودّ و قد ذکرنا سابقا ان زیادة المبانی لا یلزم کونها لزیادة المعانی و اللّه أعلم بحقائق الأمور.

الفوائد الطوسية، ص: ۳۶۲

فائدة (۸۲) [حديث مشى الحسن (ع) و المحامل معه]

قد رأیت فی المنام فی طریق مکة المشرفة لما حججت الحجة الثالثة و قد کنت ماشیا من وقت الإحرام الی ان فرغت و حج معی جماعة مشاة نحو سبعین رجلا فرأیت لیلة فی المنام ان رجلا سألنی عن مشی الحسن (ع) و المحامل تساق بین یدیه ما وجهه مع أن فیه إتلافا للمال بغیر نفع و هو إسراف، فأجبته فی النوم بان فی ذلک حکما کثیرة.

منها: ان لا یکون المشی لتقلیل النفقة.

و منها: ان لا تظن به ذلک.

و منها: بیان جوازه.

و منها: بیان استحسانه.

و منها: إنفاق المال فی سبیل اللّه.

و منها: سد خلل عزمات بها کما روی.

و منها: احتمال الاحتیاج للعجز عن المشی.

و منها: ان یطیب الخاطر و تطمئن النفس بذلک، فلا تحصل المشقة الشدیدة فی المشی و هذا مجرب و یشیر الیه قول علی علیه السلام من وثق بماء لم یظمأ.

و منها: الرکوب فی الرجوع.

الفوائد الطوسية، ص: ۳۶۳

و منها: معونة العاجزین عن المشی.

و منها: احتمال وجود قطاع الطریق و الاحتیاج الی الرکوب و الحرب.

و منها: حضور تلک الرواحل بمکة و المشاعر للتبرک.

و منها: إظهار حسبه و شرفه و جلاله و فیه حکم کثیرة.

و منها: إظهار و فور نعم اللّه علیه «وَ أَمّٰا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ» الی غیر ذلک.

فهذه أربعة عشر وجها فی توجیه ذلک و یحتمل کونها کلها أو أکثرها مقصودة له (ع) هذا الذی بقی فی خاطری مما أجبته و لما انتبهت کتبته.

الفوائد الطوسية، ص: ۳۶۴

فائدة (۸۳) [الأدلة الضعيفة]

قد اشتهر الاستدلال الآن بأدلة كثيرة غير تامة بحسن التنبيه عليها و الإشارة إليها تذكيرا للعاقل و تنبيها للغافل لا افتخارا بالتدقيق و لا تعريضا بأحد من أهل التحقيق.

منها: دعوى الإجماع فقد كثرت دعواه فى محل النزاع و لا يخفى بعد تحققه و استحالة الاطلاع عليه الان و كذا زمان الذين ادعوا فى كتبهم و كثيرا ما يريدون به الشهرة و لا دليل على حجيتها.

و للشهيد الثانى هنا كلام جيد فى رسالة الجمعة فارجع اليه ان أردته و فرض العلم بدخول المعصوم فيه فى زمان الغيبة من جملة فروض المحال و كذا الاكتفاء بوجود عالم مجهول النسب فى جملة المجمعين و كذا دعوى كونه كاشفا عن دخوله بل ليس على حجيته دليل يعتد به عند القائل بل هو من مخترعات العامة كما يفهم من رسالة الصادق عليه السّلام فى أول الروضة و كما صرح به السيد المرتضى و غيره و قد حققنا ذلك فى رسالة مفردة.

و منها: الاستدلال بأحاديث العامة المذكورة فى كتب الاستدلال و قد استدل بها المرتضى و الشيخ و المحقق و العلامة و غيرهم فى كتبهم و غرضهم صحيح فى الاستدلال بها و بأمثالها مما تقدم و يأتى كما فهمناه من اشاراتهم و من تصريحات بعضهم لان كلامهم مع علماء العامة فأرادوا الاستدلال عليهم بدليل إلزامى لا يقدرون

على إنكاره لأنهم يعتقدون صحته و ثبوته.

ثم استدلوا بعد ذلك بما رواه الخاصة لكن كثيرا ما يتفق فى كتب بعض المتأخرين جعل ذلك الدليل الظاهرى دليلا واقعيا بل كثيرا ما يردون الحديث الصحيح الصريح إذا خالف الحديث الضعيف الذى رواه العامة فلا ينبغى الغفلة عن ذلك.

فقد تواترت الأحاديث عن أئمتنا عليهم السّلام بالنهى عن رواية أحاديث العامة و ان كانت فى مدح أهل البيت (ع) كما روى فى عيون الاخبار و غيره و عن العمل بها بل ورد عنهم الأمر بمخالفتها إذا لم يكن عندنا دليل يوافقها.

و منها: الاستدلال بظواهر الآيات فى الأحكام النظرية إذا لم يكن هناك حديث عن الأئمة (ع) يوافقها فقد تواترت الأحاديث عنهم (ع) بعدم جواز ذلك و بان فى القرآن ناسخا و منسوخا و محكما و متشابها و عاما و خاصا و ان له ظاهرا و باطنا و تفسيرا و تأويلا الى غير ذلك.

و قد جمعنا جملة من تلك الأحاديث فى أول كتاب القضاء من وسائل الشيعة و حققنا المطلب فى محل آخر من هذه الفوائد.

و لا يخفى على منصف ان آيات الأحكام بالنسبة إلى الأحكام النظرية متشابهة مع قطع النظر عن كل ما عداها و ان النسخ فيها كثير جدا بل هو مخصوص بها و ان تعريف المتشابه صادق عليها بالنسبة إلى الحكم النظرى لاحتمال كل آية منها وجهين فصاعدا مع قطع النظر عما سواه فكيف يمكن الاستدلال بها وحدها مع قوله تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مٰا تَشٰابَهَ مِنْهُ و مع تواتر الأحاديث المشار إليها.

و منها: الاستدلال على حكم نظرى بآية اختلف فيها القراء بحيث يتغير المعنى كقوله تعالى وَ لٰا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ و قوله إِنْ جٰاءَكُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا و غير ذلك فإن الإمامية اتفقوا و تواترت رواياتهم بأن القرآن لم ينزل

الا على قراءة واحدة و ان جاز التلاوة بالجميع فى زمان الغيبة لاشتباه القراءة المنزلة و لا دليل عندنا على جواز العمل بكل واحدة من القراءات التى يتغير بها المعنى و لا على ترجيح احدى القراءتين و الترجيح بغير مرجح مشكل و الجمع بين المتناقضين أشكل

و التوقف أسلم و هذا الاستدلال لا يتم الا على قواعد العامة و قولهم ان القرآن نزل على سبعة أحرف و ما علم من عادتهم من التساهل.

و منها: الاستدلال بالأصل فى نفس الحكم الشرعى فى مقام التحريم بان المسئلة خلافية و قد ذهب جمع من العلماء إلى أصالة التحريم و ذهب المحققون الى التوقف و الاحتياط و النص به تجاوز حد التواتر، ذكرنا نبذة منه فى الكتاب المذكور و حققنا ذلك فى محل آخر من هذه الفوائد، و دليل أصالة الإباحة ضعيف جدا و اما أصالة عدم الوجوب فلا خلاف فيها، و بعض الأحاديث دالة عليها.

و منها: الاستدلال بالاستصحاب فى نفس الحكم الشرعى فإن دليله ضعيف كما لا يخفى على المتأمل و قد حققناه فى محل آخر و قد رده المحققون و حجيته أيضا خلافية.

و منها: الاستدلال بقياس الأولوية فإن حجيته أيضا خلافية و دليلها ضعيف و أكثر المحققون لا يقولون بحجيته و أدلة بطلان القياس شاملة له و لا مخصص لها يعتد به بل النص الخاص فى بطلانه صريح بل متواتر و قد ذكرنا جملة منه فى الكتاب المذكور.

و منها: الاستدلال بقياس منصوص العلة فإنه بمنزلة الذى قبله.

و منها الاستدلال بباقى أقسام القياس و لم يقل بحجيتها أحد من علمائنا أصلا إلا ابن الجنيد على ما نقل عنه و ذكروا ان كتبه تركت لذلك، و نقل انه رجع عن القول بالقياس فظهر اتفاق الأصحاب على بطلانه و مع ذلك يستدلون به فى كتب الاستدلال بل هى مملوة منه للغرض الذى ذكرناه فى استدلالهم بأحاديث العامة لكن كثيرا ما يغفل بعض المتأخرين فيستدل به استدلالا واقعيا بل ربما يردون الحديث

الفوائد الطوسية، ص: ٣٦٧

الصحيح إذا خالفه و من تأمل كتب الاستدلال تيقن ما قلناه و الغافل معذور و لكن لا يجوز متابعته عمدا فإياك أن تكون غافلا.

و منها: الاستدلال بالمفهومات كمفهوم الشرط و الصفة و الغاية و اللقب و نحوها فان الثلاثة الأول حجيتها خلافية و ليس لها دليل تام بل له معارضات و الرابع لم يعمل به أحد من علمائنا، و مع ذلك يحتجون به فى كتب الاستدلال لما ذكرناه فلا تغفل.

و منها: ترجيح التخصيص و المجاز و الإضمار و النقل و الاشتراك و النسخ بعضها على بعض لعدم الدليل الصالح لذلك مع تعارض الأدلة فينبغى التوقف على قرينة أخرى أو الاحتياط.

و منها: استدلالهم بمطلق الأمر على الوجوب و بمطلق النهى على التحريم فان المقدمتين خلافيتان و دليلهما غير قوى و لا خال من المعارض و تحقيقه فى محله و قد عارضوه بان المجاز الشائع مقدم على الحقيقة فينبغى تحصيل قرينة تطمئن بها النفس أو الاحتياط.

و منها: الاستدلال بالمقدمات المختلف فيها مثل قولهم الأمر بالشيء يستلزم النهى عن ضده الخاص، و النهى فى العبادة يستلزم الفساد و نحو ذلك لعدم الدليل على حجيتها.

و منها: الترجيح بالمرجحات المذكورة فى كتب أصول العامة و بعض المتأخرين من الخاصة و هى نحو خمسين مرجحا ليس فى شيء منها دليل يعتد به و المرجحات المنصوصة عن أئمتنا (ع) تزيد على العشرة و هى مخالفة للمرجحات الأصولية غالبا فينبغى التأمل فى ذلك و الاحتياط.

و منها: استدلالهم بالمصالح المرسلة مع انه لم يقل بحجيتها أحد من علمائنا و فسروها بأنها حكم لم يعلم علتها لشيء من الأحكام التى لم يظهر اعتبار الشارع لها و قد استدلوا بها فى كتب الاستدلال فى مواضع لا تحصى للغرض الصحيح

الفوائد الطوسية، ص: ٣٦٨
الذى ذكرناه سابقا لكن قد غفل بعض المتأخرين فاستدل بها لغير ذلك الغرض من غير أن يورد معها دليلا آخر بل ربما يردون الحديث الصحيح إذا عارضها فلا تغفل مع من غفل.
و منها: قولهم فى مواضع كثيرة عند تضعيف بعض الأحاديث الصحيحة التى يعترفون بصحتها انها مخالفة للأصول فيردونها مع ان تلك الأصول قواعد كلية ليس عليها دليل صريح فى العموم و على تقدير وجوده كيف يجوز رد الدليل الصريح الخاص لأجله و العام قابل للتخصيص و دلالة الخاص أقوى قطعا.
و منها: استدلالهم بالوجوب العقلى على الوجوب الشرعى و بالقبح العقلى على التحريم الشرعى و لا يخفى عدم الملازمة و ان الضابط فى المقامين مذمة العقلاء و هو أمر مشكل لعدم الاطلاع على مذمة الجميع و عدم الدليل على الاكتفاء بالبعض و مع ذلك فهم يذمون على فعل المرجوح و ترك الراجح و ان لم يكن مانعا من النقيض.
الا ترى أنهم يقولون قبيح عقلى و واجب عقلى و لا يقولون مستحب عقلى و لا مكروه عقلى و لو كان العقل مستقلا فى المقامين و كان العقلى ملازما للشرعى لعرف العقلاء أو الأنبياء جميع الأحكام الشرعية من غير احتياج إلى الوحى و لا شك فى ثبوت الحسن و القبح العقليين، و فى توقف الوجوب و الحرمة الشرعيين على نص الشارع بما قلنا و للنصوص المتواترة نعم يصلح الاستدلال المذكور مؤيدا للنص من الشارع كأمثاله لا دليلا مستقلا فلا تغفل.
و منها: استدلالهم فى مواضع كثيرة بأن الكافر تتعذر منه نية القربة و لا يخفى انه غير تام إذ ليس كل كافر منكرا للصانع بل قد يكون الكفر بإنكار بعض الصفات الثبوتية أو السلبية أو العدل أو النبوة أو الإمامة أو المعاد أو الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج أو تحريم الزنا أو تحريم الشراب أو غير ذلك من الأقسام الكثيرة جدا.
و لا يتعذر نية القربة إلا فى القسم الأول على تقدير وجوده مع أنه ذهب كثير
الفوائد الطوسية، ص: ٣٦٩
من العلماء الى عدم وجوده، و الكتاب و السنة دالان على ذلك و لتحقيقه محل آخر سلمنا لكن الأقسام الباقية لا تعد و لا تحصى و قد حكى اللّه سبحانه عن عباد الأصنام انهم قالوا مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّهِ زُلْفى و قالوا هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللّهِ فكيف تتعذر نية القربة فى مطلق الكافر.
و هذا الاعتراض ما زال يخطر ببالى فى هذا المقام ثم رأيت بعض المحققين من المتأخرين تفطن له فى موضع مع أنه بعينه غفل عنه فى مواضع كثيرة.
و منها: استدلالهم فى عدة مواضع بقوله تعالى وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ «١» و قوله تعالى وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا «٢» الى غير ذلك من الآيات التى استدلوا بعمومها على إفرادها مع ان ألفاظ العموم واقعة فيها فى سياق النفى فتفيد نفى العموم لا عموم النفى كما صرح به العلامة فى المبادى و غيره و صرح به جماعة من علماء المعانى و الاستقراء دال عليه ألا ترى ان النكرة فى سياق النفى دالة على العموم دون النفى نقيض الإثبات كما صرحوا به.
و من أمثلة ذلك: الدعاء المأثور يا من يفعل ما يشاء و لا يفعل ما يشاء غيره، فان لفظ العموم فى الإثبات أفاد العموم لا فى النفى و الا لزم الجبر و نحو أخذت كل الدراهم و لم آخذ كل الدراهم الى غير ذلك و ان كانت مستعملة فى النفى بعموم النفى كقوله تعالى وَ اللّهُ لا يُحِبُّ الظّالِمِينَ «٣» و نحو ذلك بقرينة أخرى و دليل آخر و الا فالاستقراء و نص علماء العربية دال على ما قلناه.
و منها: الاستدلال بالعرف و العادة فقد استدلوا بذلك على كثير من الأحكام مع ان ذلك أمر غير مضبوط و فى الغالب يكون

مخصوصا بعرف بلد المصنف و ما قال بها فكيف يكون حجة على جميع أهل الدنيا و قد يتغير عرف بلد ذلك المصنف فى وقت آخر فينبغى عدم الغفلة عن مثل ذلك.

و أمثال هذه الاستدلالات كثيرة جدا اكتفينا بهذا القدر ليكون ما ذكر دليلا

---

(١) محمد ٣٣

(٢) النساء ١٤١

(٣) آل عمران ٥٧

على ما لم يذكر فلا تغفل عن ذلك و عن أمثاله أيقظنا اللّه و إياكم من الغفلات، و لا يخفى عليك ان هذه الاستدلالات كلها موافقة لاستدلالات العامة و طريقتهم بل هى عين أدلتهم التى يستندون بها «١» فى كتبهم من مخترعاتهم و مستحدثاتهم، و ناهيك بذلك دليلا على بطلانها و برهانا على فسادها و لو صحت لصحت مذاهب العامة و اللازم باطل فكذا الملزوم و نحن مأمورون بالنص المتواتر عن أئمتنا (ع) باجتناب طريقة العامة و ترك سلوك مسالكهم و مشاكلتهم فى اعتقاداتهم و أعمالهم فلا ينبغى الغفلة عن ذلك.

و قد تواترت الآيات و الروايات بالنهى عن العمل بالظن و هذه الأدلة ظنية باعترافهم و دليل حجيتها ظنى بل هو أضعف منها فكيف يجوز الاستدلال بظنى على ظنى؟! و عند التأمل يظهر انها كلها ترجع الى القياس و هو باطل أو دليل حجيتها مبنى على القياس و كلها يطلق عليها لفظ المقاييس فى كلام المتقدمين و فى أحاديث الأئمة (ع) و النهى عنها متواتر و كلها ظنية و النهى عن العمل بالظن متواتر.

و قد خصوا النهى عن العمل بالظن بالأصول و هو تخصيص بغير مخصص بل الأدلة المعارضة لهذا التخصيص كثيرة ليس هذا محلها سلمنا فحجية هذه الأدلة من أعظم مطالب الأصول بل عليها يتفرع جميع الأحكام فأين أدلتها القطعية و من تتبع و أنصف تيقن ان أكثر أدلة الفروع أقوى من أكثر أدلة الأصوليين و هذه الدعوى لا ينكرها الا من قل تتبعه و لم يعرف القرائن و لأحد التواتر و لم يطلع على أحوال الكتب و الرواة كما ينبغى أو من غلبت عليه شبهة أو تقليد أو من صرف عمره فى تحقيق العلوم الفاسدة و فى مطالعة كتب العامة أعداء الدين و قد تواترت الاخبار عن الأئمة (ع) بوجوب الرجوع فى جميع الأحكام الشرعية الى أهل العصمة (ع).

و بوجوب الاحتياط إذا لم يعلم حكمهم و هذه الطريقة اجماعية يجوز العمل

---

(١) يستدلون بها- خ ل

عند الأصوليين و الأخباريين و العمل بوجوه الأدلة الظنية و أقسامها موافقة لطريقة الأصوليين و العامة و مخالف لطريقة الأخباريين و الأئمة (ع) فظهر الترجيح عند العاقل المنصف و اللّه الموفق.

و اعلم ان انقسام الإمامية إلى الأصوليين و الأخباريين مشهور بين العامة و الخاصة مذكور فى نهاية العلامة فى بحث العمل بالخبر الواحد و فى الملل و النحل و فى شرح المواقف فى آخره «١» و غيرها و قد ذكر العلامة فى النهاية ان أكثر الإمامية كانوا اخباريين.

(۱) قال فى شرح المواقف: و اما الإماميهٔ فقالوا بالنص الجلى على امامهٔ على عليه السلام و كفروا الصحابهٔ و وقعوا فيهم الى ان قال و تشعب متأخروهم الى معتزلهٔ و الى اخباريهٔ يعتقدون ظاهر ما ورد بالأخبار. راجع ص ۶۲۹ ط اسلامبول ۱۲۶۲ ه

فائدهٔ (۸۴) [حديث الدنيا سجن المؤمن]

قد روى العامهٔ و الخاصهٔ عن النبى صلى اللّه عليه و آله انه قال: الدنيا سجن المؤمن و جنهٔ الكافر «۱».

و ظاهر الحديث مشكل فان كثيرا من المؤمنين أحوالهم فى الدنيا فى نهايهٔ الاستقامهٔ ظاهرا و باطنا، و هم فى نعمه تامهٔ و تنعم وافر فالدنيا جنهٔ لهم و كثير من الكفار فى ضيق عظيم و ضر و فقر و احتياج فالدنيا سجن لهم.

و الجواب من وجوه اثنى عشر.

أحدها: ان المؤمن و ان كان فى الدنيا فى نعيم و حسن حال فإنه بالنسبهٔ الى حاله فى النار فى جنهٔ، فيكون الحكمان للدنيا بالنسبهٔ إلى الآخرهٔ و نحو هذا التوجيه مروى عن الحسن عليه السّلام.

و ثانيها: ان يكون محمولا على الأغلبيهٔ بالنسبهٔ إلى مجموع المؤمنين و الكفار و البناء على الأغلبيهٔ جائز فى المقامات الخطابيهٔ.

و ثالثها: ان المؤمن فى الدنيا و ان كان فى نعمهٔ و تنعم فإنه فى سجن من حيث انه دائما فى ملاحظهٔ العمل بالطاعات و اجتناب المحرمات و ملاحظهٔ أوقات الطاعات و تحمل مشقهٔ طلب العلم و الإتيان بالواجبات و المندوبات و ترك المحرمات و المكروهات فلا تكمل له لذهٔ من اللذات و الكافر مطلق من ذلك الحبس همته

(۱) الوسائل ج ۲ ص ۴۷۲ ط القديمهٔ.

مصروفهٔ فى قضاء الشهوات بقدر ما يقدر عليه فكأنه فى جنهٔ فان أورد عليه ان بعض الكفار يتحمل المشقهٔ فى عبادته الفاسدهٔ فليخص بالأغلب.

و رابعها: ان يكون اللام فى المؤمن و الكافر لاستغراق أوصاف الكمال كما فى قولنا الرجل زيد اى الكامل فى أوصاف الرجوليهٔ فلا يكون عاما فيخرج الإفراد المشار إليها لنقصان الايمان و الكفر فيهم.

و قد روى فى الحديث ان أشد الناس بلاء فى الدنيا الأنبياء ثم الأوصياء ثم الأمثل فالأمثل «۱» و فيه دلالهٔ على ما قلناه.

و خامسها: ان من كان فى السجن فهو فى مشقهٔ و قد تحصّل له لذات كثيرهٔ و من كان فى الجنهٔ فهو فى تنعم و قد يحصل له مشقهٔ إذا كانت الجنهٔ من جنان الدنيا فالدنيا سجن باعتبار المشقهٔ التى تناله، و جنهٔ الكافر باعتبار اللذهٔ التى تحصل له و سجن الدنيا يجامع اللذات أحيانا و جنهٔ الدنيا تتجامع المشقهٔ أحيانا ألا ترى انه قد وقع التكليف فى جنهٔ الدنيا و هو مستلزم المشقهٔ.

و سادسها: ان السجن من شأنه الضيق و الجنهٔ من شأنها السعهٔ و الدنيا ضيقهٔ بالنسبهٔ إلى منزل كل مؤمن فى الجنهٔ واسعهٔ بالنسبهٔ إلى منزل كل كافر فى النار و الفرق بين هذا الوجه و الأول لا يخفى لاختلاف وجه الشبه فيهما.

و سابعها: ان يكون المراد ان المؤمن يريد الخروج من الدنيا و الوصول إلى الجنهٔ لأنه يعترف بالجنهٔ و بأنها خير له من الدنيا كما ان المحبوس يريد الخروج من الحبس و الكافر لا يريد الخروج من الدنيا و ان كان بعضهم يريد الخروج من حالهٔ التى هو فيها الى حال أحسن منها لكنه لا يريد الخروج من الدنيا لعدم اعترافه بدار أخرى أحسن منها كما ان من كان فى الجنهٔ لا يريد

الخروج منها، فوجه الشبه ارادة الخروج منها و عدمه.

و ثامنها: أن يكون خبرا بمعنى الأمر يعنى ينبغى للمؤمن أن يجعل الدنيا على

---

(١) الكافى ج ٢ ص ٢٥٣ و فيه ثم الأماثل فالأماثل.

نغسه بمنزلة السجن كما ان المحبوس لا يريد تناول ما زاد على أقل الكفاية كسد الرمق، و فكره مصروف إلى أسباب الخروج و هذا فى بقية الحديث لا يخلو من بعد و يمكن توجيهه بان الكافر ما دام كافرا غير مأمور بهذا المندوب قبل الإسلام و ان كان مأمورا بالأمرين معا إذ لا يقبل منه و لا ينفعه ان لم يسلم كسائر عباداته بل يمكن كون أمر الكافر بالتنعم فى الدنيا على وجه التهديد كقوله تعالى اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «١» فأمر المؤمن حقيقى و أمر الكافر مجازى.

و تاسعها: ان يكون وجه الشبه ان المؤمن لا يعمل فى الأحكام الشرعية إلا بقول أهل البيت عليهم السّلام كما قال عليه السّلام مثل أهل بيتى كسفينة نوح من ركبها نجى و من تخلف عنها غرق «٢» فهو كالمحبوس و الكافر يعمل بالهوى و الرأى و الظن و الاجتهاد و التقليد و المقاييس و جميع الاستنباطات الظنية و التصرفات العقلية فمجاله واسع بمنزلة من كان فى الجنة فى اتساع المجال و ليس كالمحبوس المضيق عليه.

و عاشرها: أن يكون وجه الشبه ان الدنيا تمنع المؤمن من العلم و العبادة الذين هما وسيلة إلى دخول الجنة لأنه إذا مال إليها و اشتغل بها فاته ذلك فهى كالحبس المانع للمحبوس عن مهماته و مطالبه بخلاف الكافر إذ ليس ذلك من مطالبه بل أهم لمن عنده قضاء اللذات و الشهوات فالدنيا جنة له لا تمنعه من مطالبه بل تعينه عليها.

و حاديعشرها: ان المؤمن يعد الدنيا على نفسه سجنا فلا يرغب فيها و لا يحبها و لا يميل الى عمارتها بل هو محتقر لها بخلاف الكافر.

و ثانى عشرها: ان يكون مجموع الوجوه المذكورة وجه الشبه أو ما يمكن اجتماعه منها.

و لا يخفى ان بعض الوجوه السابقة غير شامل لجميع أفراد المؤمن و الكافر لكن هذا من المقامات الخطابية لا الاستدلالية فيكفى فيه ما ذكر بل

---

(١) فصلت- ۴٠.

(٢) إثبات الهداة ج ١ ص ۴٩٩ سفينة البحار ج ١ ص ۶٣٠.

ما دونه و هذه الوجوه لا تنافى ما روى عن الحسين عليه السّلام «١» لأنه مع قطع النظر عن كونه من روايات العامة لم يذكر فيه قرينة انه لا وجه له غير ما ذكر لعدم تصريحه عليه السّلام بالحصر و الفصيح البليغ يتكلم بما يقتضيه الحال و المقام بل لو صرح بالحصر لأمكن كون الحصر إضافيا و العام قابل للتخصيص و قد وقع مثله فى التعليلات المنصوصة كثيرا و من تتبع يظهر ذلك له و الوجه ما قلناه من رعاية مقتضى المقام و مثله الروايات الواردة فى تفسير الآيات و اللّه الموفق.

---

(١) عن الحسن (ع) خ.

فائدة (٨٥) حديث علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل «١».

لا يحضرنى ان أحدا من محدثينا رواه فى شىء من الكتب المعتمدة نعم نقله بعض المتأخرين من علمائنا فى غير كتب الحديث و كأنه من روايات العامة أو موضوعاتهم ليجعلوه وسيلة إلى الاستغناء بالعلماء عن الأئمة عليهم السّلام و لأنه يناسب طريقتهم فقد افرطوا فى تعظيم علمائهم مع علمهم بفسق أكثرهم، و اعتقادهم فيهم لا تقصر عن اعتقاد الإمامية فى أئمتهم بل ربما زاد عليه كما يظهر لمن خالطهم أو تأمل كتبهم و كما دل عليه الحديث الذى رواه الطبرسى فى الاحتجاج عن العسكرى عليه السّلام فى التقليد و هو طويل و لأنهم يعتقدون ان العلماء يغنون عن الامام كما أشار إليه القاضى عبد الجبار فى المغنى و هم يطلقون على علمائهم لفظ الأئمة و على كثير منهم لفظ الامام كما فى كتب رجالهم و غيره من كتبهم و يحتمل كونه من روايات الصوفية أو موضوعاتهم لإرادة إثبات ما يدعونه من الكشف و ما يترتب عليه من المفاسد التى ليس هذا محل ذكرها.

و قد نقل الشيخ زين الدين فى شرح دراية الحديث عن جماعة من مشايخ الصوفية انه يجوز عندهم وضع الحديث فكيف يجوز حسن الظن بهم فى نقل الحديث و على تقدير ثبوته فى كتب حديثنا المعتمدة من غير طريق العامة و الصوفية حيث انهم متهمون فى نقله كما عرفت فقد تقرران وجه الشبه لا عموم له بل

---

(١) أخرجه العلامة المجلسى ره فى البحار عن كتاب غوالى اللئالى راجع ج ٢ ص ٢٢.

يكفى صفة واحدة من الصفات المشتركة بين المشبه و المشبه به فهو يحتمل وجوها اثنى عشر:

أحدها: ان يكون المراد بعلماء الأمة الأئمة الاثنى عشر عليهم السّلام و يكون وجه الشبه العصمة و لا ريب فى ثبوتها فى الطرفين بأدلة مذكورة فى محلها.

و ثانيها: ان يكون المراد بهم الأئمة عليهم السّلام و وجه الشبه كونهم حجة اللّه على الخلق و كون طاعتهم مفترضة.

و ثالثها: ان يكون المراد بهم الأئمة عليهم السّلام و وجه الشبه الفضل و الشرف و علو المنزلة عند اللّه لكن اعتقاد الإمامية ان كل واحد منهم أشرف من كل واحد من أنبياء بنى إسرائيل و حينئذ يكون من عكس التشبيه لان المشبه أقوى و له نظائر.

و يمكن تصحيحه بحمله على الإنكار و بأن المشبه به أقوى من حيث ان المخاطبين لا ينكرونه انما ينكرون المشبه لوجه آخر و هو ان الأئمة لما كانوا اثنا عشر و أنبياء بنى إسرائيل ألوفا كثيرة لا تكاد تحصى كان المشبه به أقوى إذ لا يبعد كون ثوابهم كلهم أكثر من ثواب اثنى عشر اماما.

و قد صرح السيد المرتضى فى رسالة تفضيل الأنبياء على الملئكة بان الافضيلة المراعاة فى هذا الباب هى زيادة ما يستحقه الأفضل من الثواب و صرح أيضا بان ذلك أمر لا يهتدى العقل بمجرده الى معرفته و انما يعرف من النقل و أجاب بمثل ما أجبنا به هنا عن قوله تعالى لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّٰهِ وَ لَا الْمَلٰائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ و أجاب بغير ذلك أيضا.

و رابعها: ان المراد بهم الأئمة عليهم السّلام و وجه الشبه فرض الطاعة أو كون كل واحد منهم أعلم أهل زمانه أو كونه علمه من اللّه و لو بالإلهام و نحو ذلك.

و خامسها: ان يكون المراد بهم الأئمة عليهم السّلام و يكون وجه الشبه انه لا يخلو زمان منهم بل فى كل زمان واحد منهم أو اثنان فصاعدا لما تقرر من وجوب النبوة و الإمامة.

و سادسها: ان يكونوا هم المراد من العلماء و يكون وجه الشبه كونهم مظلومين مقتولين خائفين و تارة غائبين فإن ذلك موجود فى الطرفين.

و سابعها: ان يكون المراد جميع علماء الأمة و يكون وجه الشبه وجوب العمل بما يروونه عنه و عن أهل بيته عليهم السّلام كما فى طرف المشبه به إذا نقلوا عن اللّه أو عن صاحب الشريعة فى ذلك الزمان أو أوصيائه.

و ثامنها: ان يكون المراد جميع العلماء و يكون وجه الشبه كثرتهم فان هذا المعنى موجود فى الطرفين و يكون حينئذ إخبارا بالغيب و اعجازا له عليه السلام.

و تاسعها: ان يراد العلماء و يكون وجه الشبه وجودهم فى كل عصر مع قطع النظر عن الكثرة و هو حينئذ اعجاز له عليه السّلام لمطابقة الخبر الواقع الى الآن.

و عاشرها: ان يكون المراد العلماء و يكون وجه الشبه تحمل المشاق الكثيرة و المتاعب العظيمة من الظلم و الخوف فان هذا الوصف موجود فى المشبه و المشبه به و فيه اعجاز أيضا، و ان نوقش فى عدم كونه كليا أجبنا بما مرّ فى حديث الدنيا سجن المؤمن.

و حادى عشرها: أن بكون المراد العلماء و يكون وجه الشبه عدم اطاعة الرعية لهم فان هذا الوصف غالب فى المشبه و المشبه به و فيه حينئذ أيضا اعجاز.

و ثانى عشرها: ان يكون المراد العلماء و يكون وجه الشبه كثرة العلم فان علماء الأمة إذا تعلموا العلوم المنقولة عنه و عن أهل بيته عليهم السّلام فقد علموا علما كثيرا و حسن التشبيه بأنبياء بنى إسرائيل فى العلم فان المشبه به ينبغى ان يكون أقوى و لو باعتبار كثرة الأنبياء أو كثرة علومهم و زيادتها على علوم علماء الأمة لا على علوم الأئمة عليهم السّلام فإنهم أعلم قطعا و يحتمل وجوها أخر بل يحتمل كون وجه الشبه مجموع الصفات و أمثالها أو ما يمكن اجتماعه منها و اللّه تعالى أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ٣٧٩

فائدة (٨٦) [حديث أول صلاة أحدكم الركوع]

روى الشيخ فى التهذيب و غيره عن على عليه السّلام قال: ان أول صلاة أحدكم الركوع «١» و روى أول صلاتكم. و معلوم ان الأولية غير حقيقية فلا بد من توجيهه و هو يحتمل وجوها اثنا عشر.

أحدها: ان يكون المراد ان أول فعل وجب فى الصلاة الركوع و قد نقل انه لما نزل «أَقِيمُوا الصَّلٰاةَ» لم يعلموا كيف يصلون فنزل «ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا» فيكون وجوب الركوع مقدما على وجوب النية و التحريمة و القراءة و القيام و ان كان متأخرا فى الفعل أى الإتيان به.

و ثانيها: ان يكون المراد أول فعل تمتاز صلاة المسلم به عن صلاة غير المسلم الركوع، فقد نقل انه لم يكن واجبا فى بعض الملل السابقة و الشرائع المتقدمة كما نقله الطبرسى فى مجمع البيان ان صلاة اليهود ليس فيها ركوع فان ثبت ذلك فى ملة واحدة صح التوجيه.

و ثالثها: أن يكون المراد أول فعل من أفعال الصلاة يمتاز به المصلى عن غيره الركوع لأن النية أمر قلبى لا يطلع عليه أحد و التكبير أعم من أن يكون جزء من الصلاة و كذا القيام و كذا القراءة خصوصا إذا كانت سرا.

و رابعها: ان يكون المراد أول فعل من أفعال الصلاة علم من الشارع الاعتناء

---

(۱) التهذيب ج ۲ ص ۹۷ ح ۱۰۳.

الفوائد الطوسية، ص: ۳۸۰

و الاهتمام به و ترجيحه و تفضيله على غيره و الحكم بأنه أوجب من سواه الركوع.

و خامسها: ان يكون المراد أول فعل يدرك المصلى فضيلة الجماعة به و يجوز له الدخول فيها الركوع.

و الأحاديث به متواترة و استدلوا عليه أيضا بقوله تعالى وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ.

و سادسها: ان يكون المراد أول فعل إذا دخل فيه المصلى لا يلتفت الى ما نسبه من أفعال الصلاة السابقة عليه الركوع، و قد روى ان الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح و معلوم انها يستلزم النية و الا لم تكن تكبيرة الافتتاح.

و سابعها: ان المراد أول فعل إذا اتى به المصلى لم يأت بما نسبه من الأذان و الإقامة الركوع و فيه خلاف معروف.

و ثامنها: ان يكون المراد أول فعل إذا تركه المصلى عمدا أو سهوا أو زاده كذلك بطلت الصلاة الركوع بناء على ما مر و ما يرد عليه يمكن الجواب عنه كما لا يخفى على المتأمل.

و تاسعها: ان يكون المراد أول فعل إذا اتى به المتيمم ثم وجد الماء لا يقطع الصلاة له الركوع و فيه أيضا خلاف.

و عاشرها: ان يكون الركوع عبارة عن الخشوع و الخضوع و الإقبال بالقلب على الصلاة و الانقياد للّه و التسليم و هذا معنى ركوع الباطن و هو ركوع القلب و قد أشار إليه بعض المفسرين و يكون مجازا و المراد ان أول ما ينبغى للمصلى الإتيان به قبل الشروع فى الصلاة و هو إصلاح النفس و القلب لتحصيل تلك الحالة الشريفة و تكون مستمرة إلى آخر الصلاة بل الى آخر العمر.

و قال الطبرسى فى مجمع البيان قيل ان الركوع مأخوذ من الخضوع.

قال الشاعر:

لا تهن الفقير علك أن تركع يوما و الدهر قد رفعه

الفوائد الطوسية، ص: ۳۸۱

ثم قال الطبرسى إنما يستعمل الركوع فى الخضوع مجازا و توسعا.

و حاديعشرها: ان يكون الأول مجازا بمعنى الأفضل و ذلك ان الأول مقدم على غيره تقدما حسيا و الأفضل مقدم على المفضول تقدما معنويا و هذا القسم من المجاز و التشبيه فى غاية الحسن و له أمثلة و نظائر.

و ثانى عشرها: أن يكون الوجه فيه مجموع ما ذكر من الوجوه أو ما يمكن اجتماعه فيها و يحتمل توجيه الحديث غير ذلك على بعد و اللّه أعلم.

الفوائد الطوسية، ص: ۳۸۲

فائدة (۸۷) حديث شهر رمضان لا ينقص أبدا «۱».

أقول: هذا الحديث يجب تأويله قطعا لما ذكره الشيخ و غيره من تضعيفه و خلو الأصول و الكتب الصحيحة منه و مخالفته لظاهر القرآن و الأحاديث المتواترة و إجماع الإمامية و لا يظهر منهم مخالف الا ظاهر شذاذ لا يعتد بقولهم بل ظاهر واحد منهم، و تأويله ممكن بوجوه ذكر علمائنا جملة منها و خطر بخاطرى جملة أخرى و أنا اذكر من ذلك اثنى عشر وجها.

أحدها: الحمل على التقية و ان لم يذكره أحد فيما أعلم لكنه متجه فقد قال الشيخ فى التهذيب ان المعتبر فى تعرف أوائل الشهور هو الأهلة دون العدد كما يذهب اليه شذاذ من المسلمين.

و قد ألف الشيخ المفيد رسالة فى إثبات العمل بالرؤية و إبطال العدد و قال ان القول بان شهر رمضان لا ينقص ابدا قول جماعة

من الغلاة و العامة فظهران جماعة من الغلاة و العامة يذهبون الى العدد فيمكن حمل حديثه على التقية هذا و ان كان مذهب قليل العامة لكن يقتضى الحكمة و المصلحة التقية فى مثله و يجوز إرادة إخفاء المذهب و لعل القائل كان مشهورا ذلك الوقت أو كان هو الحاضر فى ذلك المجلس

---

(١) التهذيب ج ۴ ص ۱۶۸.

الفوائد الطوسية، ص: ۳۸۳

و هو السائل و الناقل.

و ثانيها: الحمل على ان أبدا قيد للكلام و ان النفى راجع إليه خاصة كما قرره الشيخ فى التهذيب و جماعة من علمائنا أى لا يكون دائما ناقصا بل يكون تارة تاما و تارة ناقصا.

ثم ان الشيخ اعترض على نفسه بما حاصله ان هذا الحكم غير مخصوص بشهر رمضان فلا وجه لتخصيصه بالذكر و افراده بهذا الحكم.

و أجاب بان له سببا أوجب التخصيص قد وردت فيه الروايات و هو أن قوما كذبوا على النبى صلى اللّه عليه و آله فزعموا ان الذى صامه من شهر رمضان كان النقصان فيه أكثر من التمام و ان أكثر ما يكون شهر رمضان على النقصان قابلهم آخرون فادعوا انه لم يصم الا تماما و لا يكون صيامه ابدا الا على التمام فاقتضت الحال الرد على الفريقين «انتهى».

و ثالثها: الحمل على الغالب و على هذا فتصح التعليلات المذكورة فى بعض الاخبار و لا يلزم كونها حقيقة لأن الأمر ح سهل و لا يجب العمل بذلك لأنه غير كلى و لوجود معارضه.

و رابعها: الحمل على حالة الاستثناء و حصول المانع من الرؤية فى آخر الشهر فإنه يجب الحكم بالتمام و كذا الاشتباه فى أول الشهر بمعنى رجحان صوم يوم الشك و فيه مبالغة فى البحث على صوم يوم الثلثين من شعبان بنية الندب و حاصله انه لا ينقص ابدا مع عدم الرؤية.

و خامسها: ان يبقى على ظاهره بان يقال انه لا يكون سنة من السنين ناقصا و ان كان يجب الرؤية تسعة و عشرين فقد كان آخر شهر شعبان أول شهر رمضان فى نفس الأمر مع الإمكان و لو بتجويز وقوع ذلك فى رجب و صورة عدم الإمكان نادرة جدا و مع ذلك لا يجب القضاء و لا يجب العمل الا بالرؤية لأنا مكلفون بذلك

الفوائد الطوسية، ص: ۳۸۴

لا بنفس الأمر ذكر هذا بعض مشايخنا و ربما يؤيده انك لا تجد فى هذه الاخبار بقضاء يوم أصلا مع عدم تحقق الرؤية بخلاف أخبار الرؤية فإنها صريحة و كان المراد بهذه الاخبار الاعتقاد و بالأخبار الأخرى العمل و لعل هذا مراد ابن بابويه بقرينة ما أورده فى باب الصوم للرؤية و الفطر للرؤية «۱».

و سادسها: ان يكون المراد لا ينقص فضله و لا شرفه ابدا بالنسبة إلى غيره من الشهور و كذلك شعبان لا يتم أبدا بالنسبة اليه و ان كان شهر رمضان تسعة و عشرين و شعبان ثلثين بحسب الرؤية.

و سابعها: أن يكون المراد لا يجوز إطلاق لفظ النقصان على هذا الشهر الشريف لأنه محتمل للذم بل ظاهر فيه غالب الاستعمال فى ذلك و هو خلاف المطلوب كما ورد انه لا يجوز ان يقال رمضان بغير شهر لأنه من أسماء اللّه فلا يجوز ان يقال جاء رمضان و ذهب رمضان «۲» و نظير ذلك ما روى عنهم عليهم السّلام أنهم سئلوا عن القرآن أ مخلوق هو فقالوا انه ليس بمخلوق و لا خالق و لكنه كلام اللّه محدث «۳» فلم يطلقوا لفظ المخلوق على القرآن لأنه ورد فى اللغة بمعنى مكذوب فقصدوا التزام

غايهٔ الأدب و الاحترام للقرآن و له نظائر أخر متعددهٔ فى ألفاظ ورد النهى عن الإتيان بها فى الدعاء لإبهامها خلاف المطلوب قد أوردتها فى مقدمات الصحيفهٔ الثانيهٔ و فى أبواب الدعاء من وسائل الشيعهٔ.

و ثامنها: ان يكون المراد لا ينقص صومه المفروض ابدا سواء كان بحسب الرؤيهٔ تاما أم لا يعنى ان الصوم الواقع فيه مجز و لا يجب قضاء يوم منه و ان اتفق تسعا و عشرين، فيدل على بطلان قول أهل العدد و على عدم جواز إطلاق النقص على الفرض بسبب نقصان الشهر و اليه الإشارهٔ بقولهم عليهم السّلام فى حديث آخر و لا تكون

---

(۱) التهذيب ج ۴- ص ۱۵۹.

(۲) الوسائل ج ۲ ص ۱۰۷ ط القديمهٔ.

(۳) تفسير البرهان ج ۱ ص ۸.

فريضهٔ ناقصهٔ «۱».

و تاسعها: أن يكون التأبيد محمولا على الزمان الطويل كما حملوا عليه ما تمسك به اليهود من قول موسى عليه السّلام على ما زعموا تمسكوا بالسبب ابدا و كذا بعض آيات الوعيد على بعض الحالات و حاصل المعنى حينئذ انه لا يكون أكثر الأوقات ناقصا كما قاله بعض العامهٔ و ورد به الخبر عنهم يعنى ان نقصه غير غالب على تمامه و الفرق بين هذا و بين الثالث لا يخفى.

أما لفظا فلان رجوع النفى إلى المقيد يخالف رجوعه الى القيد و المقيد و أما معنا فلان نفى غلبهٔ النقصان غير إثبات عليه التمام و ان أحدها يلزم الأخر هنا غالبا لكن بقى احتمال التساوى و لا مفسدهٔ فى تجويزه ليلزم نفيه.

و عاشرها: أن يكون المراد أن شهر رمضان لا ينقص ابدا عن أقل ما يكون الشهر العربى أعنى تسعهٔ و عشرين يوما فاذا كان بحسب الرؤيهٔ ثمانيهٔ و عشرين يوما يجب قضاء يوم منه و هذا منصوص متفق عليه فالمراد لا يظن ان هذا الشهر مخصوص بهذا النقص كما فى استنباط فى الأشهر الروميهٔ و لا يلزم مثل ذلك فى قوله و شعبان لا يتم أبدا لأن كثيرا من الروايات خاليهٔ من تلك الزيادهٔ و ما اشتمل عليه ما تحمل الزيادهٔ فيه على محمل آخر مما مضى و يأتى.

و حاديعشرها: ان يكون المراد لا ينقص فرض صومه ابدا بمعنى ان كل يوم ثبت كونه منه وجب صومه و يكون إشارهٔ إلى عموم الفرض و استغراقه لجميع الأيام التى هى من الشهر و استيعابه لجميع اجزاء كل يوم منه.

كقوله تعالى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيٰامَ إِلَى اللَّيْلِ فلا يخرج من الفرض يوم و لا جزء من يوم و الفرق بين هذا و بين الثانى واضح فان هذا باعتبار الوجوب و ذلك باعتبار الاجزاء.

و ثانى عشرها: أن يكون المراد لا ينقص أبدا أى بحسب القضاء أو لا ينقص

---

(۱) الوسائل ج ۲ ص ۱۰۰.

قضاؤه ابدا بمعنى انه لا يجزى فى قضائه إلا عدهٔ ما فات يوما بدل يوم فلا يظن انه إذا فات كله لسفر أو مرض أو غيرهما من الأعذار أو عمدا و كان ثلثين يوما انه يجزى صوم تسعهٔ و عشرين يوما قضاء، عنه لان الشهر كثيرا ما يكون تسعهٔ و عشرين.

و على هذا يجوز ان يكون المراد لا ينقص قضاؤه عنه.

فالثانى: قد تقرر و ظهر و الأول بمعنى ان قضاؤه لا يجب زيادته عليه بان يجب قضاء يومين بدلا عن يوم فلا يظن أنه شرفه

يقتضى ذلك كما توهمه بعض المخالفين.

قال الشيخ فى الخلاف: من أفطر يوما من شهر رمضان على وجه تلزمه الكفارة [المجمع عليها أو الكفارة على الخلاف] فإنه يقضى يوما آخر (بدله) و قال ربيعة: يقضى اثنى عشر يوما قال لان اللّه تعالى رضى من عباده شهرا من اثنى عشر شهرا وجب أن يكون كل يوم بإزاء اثنى عشر يوما.

و قال سعيد بن المسيب يقضى عن كل يوم شهرا و روى ذلك عن أنس عن النبى ص.

و قال النخعى يقضى عن كل يوم ثلاثة أيام.

و رووا عن على عليه السّلام و ابن مسعود انه لا قضاء عليه لعظم الجرم انتهى ملخصا «۱».

و هذه أقوال عجيبة و أعجب منها ما قاله الشيخ فى الخلاف نقلا عن المخالفين حيث قال إذا اشترك اثنان فى وطى امرأة فى طهر واحد على وجه يصح ان يلحق به النسب و أتت بولد [لمدة يسكن أن يكون من كل واحد منهما] أقرعنا بينهما [فمن خرجت قرعته ألحقنا به قال على عليه الصلاة و السلام].

و قال الشافعى نريه القافة و به قال عمر و مالك و ربيعة و داود و عطا.

---

(۱) الخلاف ص ۳۸۹ كتاب الصيام مسئلة ۴۵ الطبعة الثانية ج ۱.

و قال أبو حنيفة الحقه بهما و لا أريه القافة فألحقه باثنين و لا الحقه بثلاثة.

و قال الطحاوى و جماعة: تلحقه بثلاثة و أكثر.

و قال المتأخرون و منهم الكرخى و الرازى يجوز ان يلحق الولد بمائة أب على قول أبى حنيفة.

و قال أبو حنيفة أيضا إذا كان لرجل أمتان فحدث ولد فقالت كل واحدة منهما هو ابنى من سيدى ألحقته بهما فجعلته ابنا لكل واحد منهما و للأب أيضا «انتهى» «۱» و فى مثل هذه الأقوال عبرة عظيمة للعاقل و قد ذكرتها استطرادا و بطلانها أوضح الواضحات.

---

(۱) فقد لخص المؤلف ره كلمات الخلاف فراجع المجلد الثانى ص ۶۴۴ مسئلة ۲۳.

فائدة (۸۸) [توجيه دعاء أسئلك برحمتك]

فى بعض الأدعية التى نقلها الشيخ و غيره اللهم انى أسألك برحمتك التى لا تنال منك الا بالرضا و الخروج عن معاصيك و الدخول فى كل ما يرضيك و النجاة من كل ورطة و المخرج من كل كبيرة و العفو عن كل سيئة يأتى بها منى عمد و زل بها منى خطأ أو خطرت بها منى خطرات نسيت ان أسألك خوفا تعيننى به على حدود رضاك إلخ «۱».

أقول: محل الاشكال هنا هو ان الفعل المضارع اعنى أسألك الأول لا يظهر له مفعول و لا يظهر لحذفه نكتة و لا قرينة و قد اتفقت أكثر النسخ المعتبرة على ثبوت الواو فى و النجاة و غيرها من المعطوفات و بدون ذكر المفعول لا يظهر للكلام معنى يعتد به و قد سألنى عنه بعض الأفاضل فخطر لى وجوه.

أحدها: ان يكون الباء فى برحمتك للتبعيض كما قالوه فى قوله تعالى:

عَیْناً یَشْرَبُ بِهٰا عِبٰادُ اللّٰهِ «۲»».
و کقول الشاعر:
شرب النزیف ببرد ماء الحشرج.
و ح فالباء هنا بمنزلهٔ من التبعیضیهٔ فکأنه قال أسألک من رحمتک ای رحمهٔ من

---

(۱) مصباح المتهجد ص ۴۵- و فی المصدر المطبوع اللهم انی أسألک برحمتک التی لا تنال الا برضاک و الخروج من جمیع معاصیک و الدخول فی کل ما یرضیک.
(۲) سورهٔ الدهر- ۶.

الفوائد الطوسیهٔ، ص: ۳۸۹

رحمتک أو شیئا من رحمتک فتقدر المفعول لدلالهٔ الباء علیه أو نقول انها لدلالتها علیه مغنیهٔ عن ذکره و تقدیره لان معناه یفهم منها و لا یخفی ان تقدیر المفعول غیر ممکن علی تقدیر کون الباء للقسم کما هو الظاهر.
و ثانیها: ان یحکم بزیادهٔ الواو فی محل یناسب کونه مفعولا و یحتمل کون الزیادهٔ من الناسخ الأول لتوالی المعطوفات بالواو و هو محل الاشتباه ثم اتفقت فیه أکثر النسخ و یؤیده أنه یوجد فی نسخهٔ بحذف الواو من و النجاهٔ، و لا یخفی أن النجاهٔ و المخرج و العفو لا مناسبهٔ لعطفها علی الرضا و الخروج و الدخول الا بتکلف بعید و انما المناسب کونها مفعولات للفعل المضارع اعنی أسألک.
و ثالثها: ان یکون هذا الفعل المتعدی قد نزل منزلهٔ اللازم کما ذکروه فی مثله لبعض الاعتبارات المناسبهٔ هنا.
و رابعها: ان یقدر مفعول عام ای أسألک جمیع ما احتاجه أو کل ما تراه لی صلاحا أو کل خیر أو نحو ذلک.
و خامسها: ان یقدر مفعول خاص بحسب ما یرید الداعی و ما یکون أهم عنده فی ذلک الوقت و لعل ترکه لیکون صالحا قابلًا لکل قسم عام أو خاص.
و سادسها: ان یکون مفعول أسألک الأول: خوفا و یکون أسألک الثانی:
منزلا منزلهٔ اللازم و یکون ذکر المفعول استدراکا للنسیان بناء علی انه متوجه الی مفعول السؤال.
و سابعها: ان یکون الکلام من باب التنازع صادق علی هذا الترکیب و اعمال کل واحد من العاملین فی الاسم المذکور جائز بالتفصیل المقرر.
و ثامنها: أن یکون الباء فی برحمتک زائدهٔ فی المفعول کما حکموا بزیادتها فی مواضع متعددهٔ نحو هذا الموضع.
و تاسعها: کون الباء لتأکید التعدیهٔ کما ذکروه فی أمثال هذا الترکیب.

الفوائد الطوسیهٔ، ص: ۳۹۰

فائدهٔ (۸۹) [حدیث فی الرضاع]

فی التهذیب حدیث صورهٔ متنه هکذا قال قلت للعبد الصالح علیه السّلام أرضعت أمی جاریهٔ بلبنی فقال: هی أختک من الرضاعهٔ، قال قلت فتحل لأخی «۱» من أمی لم ترضعها بلبنه یعنی بلبن هذا الرجل «۲» و لکن ببطن آخر قال: و الفحل واحد قلت: نعم، و هی أختی لأبی و أمی قال: اللبن للفحل صار أبوک أباها و أمک أمها «۳» أقول: هذا الحدیث لا یخلو من اشکال و حزازهٔ و تعقید فی السؤال و الذی خطر بالبال ان قوله أرضعت أمی یعنی النسبیهٔ و یمکن ارادهٔ الرضاعیهٔ أو الأعم، و هو و ان

كان بعيدا لكن الحكم صحيح قوله: جارية اى بنتا صغيرة أعم من الحرة و الأمة إطلاق الجارية على هذا المعنى كثير جدا قوله: بلبنى اى باللبن الذى رضعت منه اعنى لبن الفحل.

و يحتمل احتمالا قريبا ان يكون المراد بلبى اللبن الحاصل عن ولادتى يعنى رضعت أنا و تلك البنت من لبن بطن واحد و القرينة على ذلك موجودة كما ترى و لعل السائل كان يظن ان هذا الاختلاف يؤثر فى الحكم المسؤل عنه أو أراد بيان الواقع.

قوله فقال: هى أختك من الرضاعة حكم بنشر الحرمة و هو مبنى على اجتماع الشرائط.

---

(۱) الأخ لى خ م

(۲) نسخة المصدر: يعنى ليس بهذا البطن

(۳) التهذيب ج ۷ ص ۳۲۲

الفوائد الطوسية، ص: ۳۹۱

قوله: قال قلت فتحل لأخى من أمى حرف الاستفهام هنا مقدر قطعا قوله:

لم ترضعها بلبنه هذه الجملة صفة للجارية فى المعنى و ان كان اللفظ يأباه و انما هى حال من ضمير تحل و فى بعض النسخ زيادة لفظ أخت قبل جملة لم ترضعها.

و حينئذ تزول الحزازة و المراد انها لم ترضعها بلبنه الصادر عن ولادته اى لم ترضع معه فى بطن واحد و ولادة واحدة كما رضعت معى لما يأتى قوله:

لبن هذا الرجل المراد به الأخ المذكور قريب الا صاحب اللبن فان ذلك لا يستقيم لفظا لأنه غير مذكور أصلا فكيف تصح الإشارة إليه بهذا الموضوعة للإشارة إلى القريب بل المشار إليه الأخ المذكور قريبا و لا يعنى (و لا معنى) للتصريح فيما يأتى باتحاد الفحل.

قوله: و لكن ببطن آخر قد عرفت معناه سابقا و ظهر ان الامام أرضعت الأخوين و الأخت لكن أرضعت السائل و الجارية بلبن ولادة و الأخ من لبن ولادة أخرى و يحتمل ان يكون المراد ان أمى لم ترضع هذه الجارية بلبن أخى يعنى لبن هذا الرجل أى أبى بأن يكون الأخ لم يرضع من الام و لكن ببطن آخر اى و لكن رضع ببطن آخر أى أرضعته زوجة أخرى من زوجات ابى فليس أخا للجارية من الرضاعة بل هى أختى من الولادة خاصة و الضمير فى لبنه راجع الى الأخ.

و قوله: يعنى الى آخره ليس تفسيرا للضمير بل هو تفسير للبن أو تفسير للضمير و المراد بالرجل الأخ و اضافة اللبن باعتبار حصوله عن ولادته.

قوله: قال و الفحل واحد، قلت: نعم إشارة إلى مناط الحكم و ان اختلاف البطنين مع اتحاد الفحل و المرضعة على أحد الاحتمالين أو مع الاختلاف المرضعة الاحتمال على الأخر لا يوجب اختلاف الحكم بنشر الحرمة و لما كان هذا السؤال غير صريح فى اتحاد الفحل لما مر حسن الاستفهام عن اتحاده أو الحكم به.

قوله: و هى أختى لأبى و أمى الظاهر ان الجملة خبرية و المراد ان الجارية التى رضعت معى أختى من الرضاعة و ابى من الرضاعة أبوها و أمى من الرضاعة أمها لاتحاد الفحل و المرضعة و ان حكمت بان اتحاد الفحل كاف بخلاف أختى

الفوائد الطوسية، ص: ۳۹۲

بالنسبة إلى الجارية فإنها ليست أختى لأمه من الرضاعة بناء على أحد الاحتمالين.

و يحتمل كون الجملة استفهامية فيكون استفهم عن أمرين حيث سأل عن هذه الجارية هل تحل لأخيه من أمه و هل هى أخته

لأبيه و أمه اى بمنزلة الأخت من الأبوين فى نشر الحرمة ارادة للمبالغة و الاستفهام أقرب لما يأتى فى الجواب.

قوله: قال اللبن للفحل صار أبوك أباها و أمك أمها الجملة الأولى جواب للسؤال الأول و الثانية للثانى و الحكم بكون اللبن للفحل كاف فى إثبات نشر الحرمة و تقرير الآخرة المحكوم بها.

و قوله: صار أبوك إلخ على تقدير الخبرية فى الجملة السابقة لها موقع حسن كما لا يخفى فحاصل الكلام ان اللبن للفحل فقد صار أخوك أخا للجارية على كل حال و إذا كان أبوك أباها و أمك أمها فكيف تحل لأخيك من أمك و اللّه أعلم.

فائدة (۹۰) [حديث أن الله ضمن للمؤمنين عشرين خصلة]

فى الخصال حديث ظاهره مشكل جدا سنده هكذا حدثنا أبى رضى اللّه قال حدثنا سعد بن عبد اللّه عن أحمد بن ابى عبد اللّه البرقى قال حدثنا محمد بن عبد اللّه بن مهران قال حدثنى على بن الحسين بن عبيد اللّه اليشكرى قال حدثنى محمد بن المثنى الحضرمى عن عثمان بن زيد عن جابر بن يزيد عن ابى جعفر عليه السّلام و يأتى متنه ان شاء اللّه و مضمونه ان اللّه ضمن للمؤمن عشرين خصلة مع ان كثيرا منها غير مطابق للواقع بحسب الظاهر من حال المؤمنين بل من حال المعصومين عليهم السّلام فيجب تأويله لأنه ضعيف من وجوه اثنى عشر.

أحدها وجود معارضة الذى هو أرجح منه.

و ثانيها: عدم وجوده فى الكتب الأربعة مع وجود معارضاته فيها.

و ثالثها: عدم مطابقته للواقع و مخالفته للعيان الظاهر.

و رابعها: معارضته للقرآن فى آيات متعددة صريحة فى ابتلاء المؤمنين و معلوم انه يجب عرض الحديثين المختلفين على القرآن و العمل بما يطابقه كما أمر به الأئمة (ع) و خامسها: انه خبر واحد يعارضه أحاديث كثيرة جدا و سادسها: ان أحد رواته محمد بن عبد اللّه بن مهران و قد ذكروا انه غال كذاب ضعيف فاسد المذهب و الحديث مشهور، بذلك متهافت متهم و ذكروا فى مذمته غير ذلك أيضا.

و سابعها: ان أحد رواته على بن الحسين بن عبيد اللّه اليشكرى و هو مجهول

و ليس هو الممدوح الذى هو وكيل قطعا لان ذلك هو ابن عبد ربه و الرتبة تأتى الاتحاد و اللقب أيضا كذلك.

و ثامنها: ان أحد رواته محمد بن القسم الحضرمى و هو مجهول غير موثق و ليس هو بالموثق لان ذاك ليس بحضرمى و لا رتبته موافقة لرتبة هذا.

و تاسعها: ان أحد رواته عثمان بن زيد و هو مجهول لا يعلم حاله.

و عاشرها: ان أحد رواته جابر بن يزيد و هو مختلف فيه مدحا و ذما فقد روى له ذم كثير و لا شك انه روى أحاديث كثيرة متشابهة و لعل هذا منها.

و حاديعشرها: انه حديث شاذ نادر لم يوجد إلا فى كتاب الخصال و لا يوجد له موافق و ما هذا شأنه لا يمكن الاعتماد عليه خصوصا مع وجود معارضة فإن الأحاديث المعتبرة مكررة فى الكتب.

و ثانى عشرها: انه محتمل للتأويل بل للتأويلات المتعددة و عدم احتمال معارضه لها لكثرته و صراحته و موافقته للقرآن و للواقع و غير ذلك.

و لنذكر من الأحاديث المعارضة له اثنى عشر حديثا تبركا و تيمنا.

الحديث الأول: ما رواه الشيخ الجليل ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكلينى فى أصول الكافى فى باب ابتلاء المؤمن عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن بن الحجاج قال:

ذكر عند ابى عبد اللّه عليه السّلام البلاء و ما يخص اللّه عز و جل به المؤمن فقال سئل رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله من أشدّ الناس بلاء فى الدنيا فقال النبيون ثم الأمثل فالأمثل، و يبتلى المؤمن بعد على قدر أيمانه و حسن اعماله فمن صحّ ايمانه و حسن عمله أشد بلاؤه و من سخف ايمانه و ضعف عمله قل بلاؤه «۱».

---

(۱) الكافى ج ۲ ص ۲۵۲ و نعم ما قيل بالفارسية:

هر كه در اين بزم مقرب تر است جام بلا بيشترش مى‌دهند

الثانى: ما رواه فيه عن على بن إبراهيم عن أبيه و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعى بن عبد اللّه عن فضيل بن يسار عن ابى جعفر عليه السّلام قال أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأوصياء ثم الأماثل فالأماثل «۱».

الثالث: ما رواه فيه عن على عن أبيه عن ابن ابى عمير عن أيوب عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: المؤمن لا يمضى عليه أربعون ليلة الا عرض له أمر يحزنه يذكّر به «۲».

الرابع: ما رواه فيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان عن معاوية بن عمار عن ناجية قال قلت لأبى جعفر (ع) ان المغيرة يقول ان المؤمن لا يبتلى بالجذام و لا بالبرص و لا بكذا و بكذا فقال ان كان لغافلا عن صاحب يس انه كان مكنعا «۳» ثم رد أصابعه فقال كأنى انظر الى تكنيعه أتاهم فأنذرهم ثم عاد إليهم من الغد فقتلوه ثم قال: ان المؤمن يبتلى بكل بليّة و يموت بكل ميتة ألا انه لا يقتل نفسه «۴».

الخامس: ما رواه فيه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن على بن الحكم عن فضيل بن عثمان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال ان فى الجنة منزلة لا يبلغها عبد الا بالابتلاء فى جسده «۵».

السادس: ما رواه فيه عن على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن ابى عمير عن حسين بن نعيم الصحاف عن ذريح المحاربى عن ابى عبد اللّه (ع) قال: كان على بن الحسين صلوات اللّه عليه يقول انى لأكره للرجل أن يعافى فى الدنيا و لا يصيبه

---

(۱) ج ۲ ص ۲۵۲

(۲) الكافى ج ۲ ص ۲۵۴

(۳) المكنع بتشديد النون أشل اليد

(۴) الكافى ج ۲ ص ۲۵۴

(۵) ج ۲ ص ۲۵۵

شىء من المصائب «۱».

السابع: ما رواه فيه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن على بن عقبة عن سليمان بن خالد عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: انه ليكون للعبد منزلة عند اللّه فما ينالها إلّا بإحدى خصلتين اما بذهاب ماله أو ببلية فى جسده «۲».

الثامن: ما رواه فيه عن على عن أبيه عن ابن ابى عمير عن حسين بن عثمان عن عبد اللّه بن مسكان عن ابى بصير يعنى المرادى عن ابى عبد اللّه (ع) قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله مثل المؤمن كمثل خامة الزرع تكفئها الرياح كذا و كذا و كذلك المؤمن تكفئه الأوجاع و الأمراض الحديث «۳».

التاسع: ما رواه فيه عن ابى على الأشعرى عن محمد بن عبد الجبار عن ابن فضال عن ابن بكير قال سألت أبا عبد اللّه (ع) أ يبتلى المؤمن بالجذام و البرص و أشباه هذا قال فقال و هل كتب البلاء الا على المؤمن «۴».

العاشر: ما رواه فيه عن على عن أبيه عن ابن محبوب عن سماعة عن ابى- عبد اللّه عليه السّلام قال: ان فى كتاب على عليه السّلام ان أشد الناس بلاء النبيون ثم الوصيون ثم الأمثل فالأمثل و انما يبتلى المؤمن على قدر أعماله الحسنة فمن صح دينه و حسن عمله اشتد بلاؤه و ذلك ان اللّه عز و جل لم يجعل الدنيا ثوابا لمؤمن و لا عقوبة لكافر و من سخف دينه و ضعف عمله قل بلاؤه و ان البلاء أسرع إلى المؤمن التقى من المطر الى قرار الأرض «۵».

الحادى عشر: ما رواه فيه عن على عن أبيه عن ابن ابى عمير عن هشام بن سالم

---

(۱) الكافى ج ۲ ص ۲۵۶

(۲) ج ۲ ص ۲۵۷

(۳) ج ۲ ص ۲۵۸

(۴) الكافى ج ۲ ص ۲۵۸

(۵) الكافى ج ۲ ص ۲۵۹

عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال: ان أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الذين يلونهم ثم الأمثل فالأمثل «۱».

الثانى عشر: ما رواه فيه عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أحمد بن عبيد عن الحسين بن علوان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه قال ان اللّه إذا أحب عبدا غته بالبلاء غتا و انا و إياكم لنصبح به و نمسى «۲».

أقول: و الأحاديث فى ذلك كثيرة جدا و إذ قد عرفت ضعف الحديث المسئول عنه وجب تأويله و ذلك ممكن من وجوه اثنى عشر.

أحدها: ان نحمله على الأغلب اعنى غالب المؤمنين أو غالب حالاتهم و معلوم ان أكثر العمومات الواردة مخصوصة و أكثر المطلقات مقيدة حتى قيل ما من عام الا و قد خص.

و ثانيها: ان نحمله على غير كامل الأيمان فإن ذلك محل الامتحان كما وقع التصريح به فى الأحاديث مكررا.

و ثالثها: ان نحمله على ان اللّه لا يفعل بالمؤمن شيئا من الأشياء المذكورة بل ربما يفعلها هو بنفسه أو يكون من فعل الشيطان أو فعل بعض العباد كالذين يتركون نصرته أو يمنعونه حقه من زكاة أو خمس أو غيرهما أو يظلمونه بغير ذلك.

و رابعها: ان يحمل على ان جميع هذه الأشياء لا يقع بالمؤمن الا ان يفعل ذنبا يستحق ذلك أو يختار هو ذلك فالأول منهم.

من قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ «۳».

و من قوله تعالى وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ «۴» و غير ذلك.

---

(۱) الكافى ج ۲ ص ۲۵۲

(۲) ج ۲ ص ۲۵۳

(۳) الرعد ۱۱

(۴) الشوری ۳۰

و الثانی: مخصوص بالمعصوم و من قاربه من الکاملین الذین یختارون البلا و یتمنونه لزیادة الثواب و یطلبون الشهادة و نحوها. و قد روی ان اللّه أمر الملئکة و الجن بنصر الحسین علیه السّلام فعرضوا ذلک علیه فلم یقبله و اختار الشهادة «۱» و لا ینافیه قوله وَ لٰا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ «۲» لأنه یمکن ان یکون المراد به هلاک الدین کما فی بعض الأحادیث و لاحتماله للتخصیص و له تأویلات أخر و تفاصیل (أخر) لیس هذا محل ذکرها.

و خامسها: ان یحمل علی ان اللّه لا یفعل هذه الأشیاء بالمؤمن لکن ربما حصلت التخلیة من اللّه فوقع بفعل غیره و التخلیة غیر الفعل.

و سادسها: ان یحمل علی ان المؤمن الکامل الایمان لا یصیبه شیء من ذلک إذا دعا اللّه و سال صرفه عنه فإنه یجیب دعاه لکن لا یجب علی المؤمن ان یدعو بصرف ذلک عنه.

و سابعها: ان یقول هذه الخصال ثابتة لمجموع المؤمنین لا لکل واحد بل کل خصلة مخصوصة بأفراد معینة عند اللّه أو صنف من المؤمنین دون صنف و قد قال اللّه تعالی هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ مٰا فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً «۳» و معلوم ان أهل کل بلاد مخصوصون بقسم من الأقسام و کل من ملک شیئا اختص به فلم یحمل لغیره.

و ثامنها: ان نقول هذه الخصال بعضها مخصوص بالآخرة و بعضها بالدنیا و بعضها بالرجعة و بعضها بالبرزخ و بعضها مشترک بحسب ما یمکن توجیهه إذ لا تصریح بخلاف ذلک و لا یلزم ان الجمیع یکون حکمها واحد.

و تاسعها: ان الجبر باطل فکل ما کان من فعل الناس بالمؤمن فعلی اللّه ان یأمر الناس بما فیه صلاحه و ینهاهم عما فیه أذاه و ضرره و قد فعل و لا یمکن الا لجاء لمنافاته

---

(۱) بحار الأنوار ج ۴۴ ص ۳۳۰

(۲) البقرة ۱۹۵

(۳) البقرة: ۲۹

التکلیف و جمیع ما ظاهره مخالف للواقع من فعل العباد اما نفس الفعل و أسبابه.

و عاشرها: ان نقول ان المؤمن علی اللّه هذه الخصال الا ان یکون فی وجودها مفسدة أو فی عدمها حکمة و مصلحة راجحة بالنسبة الی بعض الإفراد.

و حادی عشرها: ان نقول ان للمؤمن علی اللّه هذه الخصال أو عوضها مثلها أو خیرا منها فی الدنیا و الآخرة أو فیهما کما ورد مثله فی توجیه قوله تعالی ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ «۱».

و قوله أُجِیبُ دَعْوَةَ الدّٰاعِ إِذٰا دَعٰانِ من ان اللّه یستجیب للداعی فیما سأل أو فیما هو خیر منه أو یدخر له من الثواب ما هو أعظم مما طلب.

و ثانی عشرها: ان نذکر ما یختص کل واحد منها علی التفصیل.

فنقول: روى جابر عن ابى جعفر عليه السّلام قال للمؤمن على اللّه عز و جل عشرون خصلة يفى له بها.

له على اللّه تبارک و تعالى: ان لا يفتنه و لا يضله: يمكن كونه مخصوصا بالكامل الايمان أو المراد ان الفتنة و الإضلال ليسا من فعل اللّه حقيقة و انما حصل من اللّه التمكين لاستحالته الجبر أو غير ذلک من الوجوه السابقة.

و له على اللّه ان لا يعريه و لا يجوعه فان اللّه ضمن رزقه قطعا و لا يجوع و لا يعرى الا نادرا بسبب منع من منعه حقه أو غصب بعض الظلمة ماله و ليس ذلک الأمر القبيح من فعل اللّه أو هو مخصوص بالرجعة أو بالجنة كما فى قوله تعالى إِنَّ لَکَ أَلّا تَجُوعَ فِيها وَ لا تَعْرى وَ أَنَّکَ لا تَظْمَؤُا فِيها وَ لا تَضْحى «۲» و معلوم ان الضميرين راجعان إلى الجنة.

و له على اللّه ان لا يشمت به عدوه يعنى فى الآخرة أو الرجعة أو شماتة خاصة بأن يزيد عن دينه أو يظهر بطلان حقه و حقية باطل خصمه كما ورد التصريح به فى

---

(۱) غافر- ۶۰

(۲) طه- ۱۱۸

الفوائد الطوسية، ص: ۴۰۰

تفسير قوله تعالى إِنّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهادُ «۱» اى بالحجة أو فى الرجعة و فى تفسير قوله تعالى بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ «۲».

حيث قالوا: (ع) ما وقف حق قط بإزاء الباطل الأغلب الحق الباطل أو نقول شماتة عدوّ المؤمن به ليس من فعل اللّه و لا المصيبة كلها أيضا من فعل اللّه لأنه نهى عنهما معا.

و له على اللّه ان لا- يهتک ستره. اى ما فى الآخرة أو الرجعة أو مطلقا اى لا يظهر من أموره ما هو مستور فان حصل هتک سر نادرا فهو من فعل غير اللّه فان اللّه أمر بإظهار الجميل و ستر القبيح أو المراد بهتک الستر ظهور بطلان دينه و حقيقة مذهب خصمه لكافر و لمبطل.

و له على اللّه ان لا يخذله و يعز أى فى الآخرة أو فى الرجعة أو بان يلهمه الحجة أو بان رخص له فى العمل بالتقية أو بان يلطف به فلا يزيد عن دينه أو بان أمر باعزازه و نهى عن خذلانه.

و له على اللّه ان لا- يميته غرقا و لا حرقا: أى المؤمن الكامل أو فى الرجعة أو الان يذنب ذنبا يستحق به ذلک أو بأن ينهى عن ذلک من غير ان يخبر على الترک و قد فعل.

و له على اللّه ان لا يقع على شىء و لا يقع عليه شىء وجهه كما تقدم و الوقوع اما مطلق السقوط أو المراد به اللواط.

و له على اللّه ان يقيه مكر الماكرين و له على اللّه ان يعيذه من سطوات الجبارين يعنى فى دينه إذ لا يقدرون ان يردوه عن دينه أو يظهروا بطلان مذهبه أو غالبا و يستقيم هنا جملة من الوجوه السابقة.

و له على اللّه ان يجعله معنا فى الدنيا و الآخرة. هذا لا اشكال فيه.

---

(۱) غافر ۵۱

(۲) الأنبياء ۱۸

الفوائد الطوسية، ص: ۴۰۱

و له على اللّه ان لا يسلط عليه من الأدواء ما يشين خلقته.

و له على اللّه ان يعيذه من البرص و الجذام، هاتان الخصلتان يمكن كونهما مخصوصتين بالمعصوم كما ورد التصريح به فى الخصال و غيره أو محمولتين على الغالب، و النادر لا حكم له، و على غير من أذنب ذنبا يستحق به العقوبة بنحو ذلك و يمكن فيه بعض الوجوه السابقة.
و له على اللّه أن لا يميته على كبيرة، و له على اللّه ان لا ينسيه مقامه فى المعاصى حتى يحدث توبة. يعنى بأن يلهمه التوبة و الندم فان ذلك من لوازم الايمان و غير معلوم عدم العموم هنا فى جميع الإفراد فلا اشكال.
و له على اللّه ان لا يقرر فى قلبه الباطل. فان اللّه لا يثبت الباطل فى قلبه و ان عرض فى نفسه شيء لا يستقر و هو مخصوص بالمؤمن الكامل أو تقول: ان اللّه لا يقرر الباطل فان تقرر فهو من قبل الشيطان أو فعل شياطين الانس.
و له على اللّه ان يحشر يوم القيمة و نوره يسعى بين يديه هذا لا اشكال فيه.
و له على اللّه عز و جل ان يوفقه لكل خير بان يرجح له أسباب الخير و يأمره به و لا يجبره عليه لبطلان الجبر عقلا و نقلا.
و له على اللّه ان لا يسلط عليه عدوه فيذله أى فى الرجعة أولا يسلط عدوه عليه فيرده عن دينه فيذل فى الآخرة و لا يظهر لعدوه بطلان مذهبه فيذل بذلك و يستقيم بعض ما تقدم هنا أيضا.
و له على اللّه ان يختم له بالأمن و الايمان و يجعله معنا فى الرفيق الا على «۱».
هذه شرائط اللّه عز و جل للمؤمنين تم الحديث. و لا يخفى ان بعض الوجوه السابقة متقاربة و انه لا بد من الحمل على خلاف الظاهر لضرورة الجمع بين الأحاديث كما تقدم و اللّه اعلم.

---

(۱) الخصال ص ۴۸۵ أبواب العشرون

فائدة (۹۱) [عدم جواز الاستنباطات الظنية]

أجمعت الطائفة المحقة على عدم جواز الفتوى و العمل فى الدين بشيء من الاستنباطات الظنية فى تحصيل نفس الحكم الشرعى و لم يزل ذلك مذهب جميع الأخباريين منهم يعرفه كل موافق أو مخالف لهم و هذا الإجماع حجة للعلم بدخول المعصومين فيه بدليل الأحاديث المتواترة عنهم الدالة على ان هذا الحكم مأخوذ منهم و يدل على ذلك أدلة كثيرة عقلية و نقلية.
الأول: عدم ظهور دلالة قطعية على ذلك و التمسك فيه بالظن يشتمل على دور ظاهر مع انه معارض بأقوى منه من الآيات الدالة على عدم جواز العمل بالظن المتعلق بنفس الأحكام، و الروايات الصريحة فى ذلك و قياسه على الظن المتعلق بالأمور العادية و الوجدانية و الأفعال الصادرة عنا أو غيرها مما ليس من نفس الأحكام الشرعية بل من متعلقاتها قياس فلا يجوز العمل به لما تقدم، و يأتى هذا مع وجود الفارق فإنه لو لا اعتبار الظن فيما ذكر لزم الحرج البين الواضح و لو اعتبر الظن فى أحكام اللّه تعالى لأدى إلى الفتن و الحروب كما هو المشاهد مضافا الى النصوص الدالة على اعتباره هناك و عدم اعتباره هنا.
و اعلم ان كل من جوز التمسك بالاستنباطات الظنية اعترف بانحصار دليله فى الإجماع.
قال العضدى فى شرح مختصر ابن حاجب فى بحث الإجماع و التفتازانى فى التلويح و هما من علماء العامة: و التمسك بالظن انما تثبت بالإجماع و لولاه

لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن «انتهى».

و قال شيخنا الأجل المحقق ولد الشهيد الثانى فى المعالم: ان التعويل و الاعتماد على ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعى و هو إجماع الأمة عليه و قضاء الضرورة به «انتهى».

عاملى، حرّ، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، در يك جلد، المطبعة العلمية، قم - ايران، اول، ۱۴۰۳ ه ق

الفوائد الطوسية؛ ص: ۴۰۳

و الجواب: ان ثبوت الإجماع هنا مفيد للقطع ممنوع و أكثر الأدلة الاتية يصلح سندا للمنع.

و قد روى الكلينى رسالة الصادق عليه السّلام ان حجية الإجماع من مخترعات العامة «۱» و الحق ان الإجماع انما وقع من العامة لا من الشيعة فأى حجة فيه فان الأخباريين و جميع أصحابنا المتقدمين مجتمعين على نقيضه و المعصومون داخلون فى إجماعهم بدليل الأحاديث المتواترة عنهم.

و من المعلوم الذى لا شك فيه ان هذا الطريق لم يسلكه أحد من الأصحاب المتقدمين أصلا و تقدم جملة من عباراتهم الدالة على ذلك فى بحث العمل بقول الميت و قضاء الضرورة به أن أريد البداهة و انه من ضروريات الدين فمعلوم انه من النظريات و ليس بديهيا قطعا و ان أريد به أن الضرورة تلجئ اليه و انه لا بد منه و لا مندوحة عنه فهو ممنوع لما سيأتى بيانه إن شاء اللّه.

الثانى: صريح القرآن فى قوله تعالى أَ لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثٰاقُ الْكِتٰابِ أَنْ لٰا يَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ إِلَّا الْحَقَّ «۲».

---

(۱) و هو قوله عليه السلام: فقالوا: نحن بعد ما قبض اللّه عز و جل رسوله (ص) يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأى الناس بعد ما قبض اللّه عز و جل رسوله (ص) و بعد عهده الذى عهده إلينا و أمرنا به مخالفا للّه و لرسوله (ص) إلخ. راجع كتاب الروضة ج ۸ من الطبعة الغفارى ص ۶ سطر ۱۰

(۲) الأعراف ۱۶۹

الفوائد الطوسية، ص: ۴۰۴

مع قوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لٰا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً «۱».

و قوله عز و جل إِنْ هُمْ إِلّٰا يَظُنُّونَ «۲».

و قوله تعالى إِنْ هُمْ إِلّٰا يَخْرُصُونَ «۳».

و قوله وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ مٰا لٰا تَعْلَمُونَ «۴».

و قوله وَ لٰا تَقْفُ مٰا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ «۵».

و غير ذلك من الآيات و تقدم جملة منها.

و تخصيص هذه الآيات بأصول الدين كما وقع من الأصوليين بناء على ان الضرورة ألجأت إلى العمل بالظن اما مطلقا كما قاله العامة أو فى زمن الغيبة كما قاله بعض الخاصة ضعيف لا وجه له لما يأتى.

الثالث: إجماع المتقدمين من أصحابنا قاطبة على عدم جواز التمسك بالاستنباطات الظنية مع دخول المعصوم فيه بدليل الأحاديث المتواترة و هذا دليل إلزامى للخصم كأمثاله، و الا فإنه مع تحقيق دخول قول المعصوم كما هنا يكون قوله الحجة لا الإجماع.

الرابع: ان سلوك طريق الاستنباط الظنى فى استخراج أحكام اللّه سبحانه يؤدى الى الاختلاف فى الدين لغير ضرورة التقية كما

هو معلوم مشاهد من العلماء فى الأصول و الفروع فتنتفى فائدة بعث الرسل و إنزال الكتب إذ فائدتهما كما هو المشهور بين علماء الإسلام رفع الاختلاف ليتم نظام المعاش و قد تواتر من الأئمة (ع) النهى عن الاختلاف فى الفتوى.

الخامس: انه يستلزم الخطاء لامتناع اجتماع النقيضين و الحكيم المطلق عز شأنه يأبى ان يبنى شريعة على ما يؤدى الى الخطاء قطعا:

---

(۱) النجم- ۲۸

(۲) الجاثية ۲۴

(۳) الانعام ۱۱۶

(۴) البقرة- ۱۶۹

(۵) الاسراء- ۳۶

السادس: انه يستلزم اما القول بان كل مجتهد مصيب فيلزم اجتماع النقيضين و كون الحق فى طرفين فيكون الشىء حلالا اما فى حالة واحدة مثلا و هو محال و اما القول بان أحد الاجتهادين المختلفين صواب و الأخر خطأ يجب اتباعه و هو أعظم محذورا.

و لا يرد شهادة العدلين و اختلاف الحديثين، لأن الأول من قبيل الأسباب للحكم كالزوال فى سببية وجوب الصلاة و ليس من نفس أحكام اللّه.

و الثانى منصوص الجواز ما لم يعلم وروده للتقية كما يأتى فلا يجوز قياس أسباب الحكم على نفس الحكم و لا منصوص الجواز على منصوص التحريم بل لا يجوز قياس شىء على شىء أصلا فإنه عين محل النزاع.

السابع: انه يستلزم جواز الفتن و الحروب بين المسلمين و سد هذا الباب يقتضى رفعها و التوقف و الاحتياط فى الدين الى ظهور الحق و اليقين الا ترى ان علماء العامة و ابن ابى للحديد فى شرح نهج البلاغة ذكروا فى الاعتذار عن الحروب الواقعة بين الصحابة أن السبب فيها اختلاف اجتهاداتهم فى أحكام اللّه تعالى.

الثامن: انه يستلزم صحة مذاهب العامة و جواز تقليد اتباعهم لهم فإنهم أعرف بوجوه الاستخراج و طرق الاستنباط، و هم الذين فتحوا باب الاجتهاد و لو جاز لنا لجاز لهم، و لا يرد انهم لا يعلمون بأخبار الأئمة (ع) لان اجتهادهم أدى الى ضعفها فاقتصروا على الكتاب و السنة و الأدلة العقلية كما إذا تبين ضعف حديث عند المجتهدين من الإمامية و هذا إلزام لا جواب عنه عند الإنصاف و لا يمكنهم دعوى عدم تجويز الاجتهاد فى زمان المعصوم و إثبات الفرق بذلك لان كلام الذين جوزوا الاجتهاد من أصحابنا و غيرهم مطلق غير مخصوص بزمن الغيبة.

بل صرح الشهيد الثانى فى شرح بداية الدراية فى بحث الموقوف فقال:

الحق كون الإجماع فى زمن النبى صلى اللّه عليه و آله حجة.

و قال فى رسالة الاجتهاد ما هذا لفظه: الاجتهاد سائغ فى زمن المعصوم و الامام

بل لا ينتفع النبى و الامام بالنائب إلا إذا كان مجتهدا مع انه فى زمن ظهور الامام لا يمكن كل أحد قريب أو بعيد ان يسأل الإمام عن كل ما يحتاج اليه و هو واضح التاسع: الأحاديث الصحيحة و النصوص الصريحة المتواترة عن أهل العصمة عليهم السّلام الدالة على عدم جواز ذلك المشتملة على الإنكار البليغ و الذم و التشنيع على من استعمل ذلك و قال به.

العاشر: ان نقول كل ظن شبهة و كل شبهة يجب اجتنابها و الاحتياط فيها.

و ما يدل على الصغرى قول أمير المؤمنين عليه السّلام و انما سميت الشبهة لأنها تشبه الحق، فأما أولياء اللّه فضياؤهم فيها اليقين و دليلهم سمت الهدى «۱» و قولهم عليهم السّلام الأمور ثلاثة أمر تبين رشده فاتبعه و أمر تبين غيه فاجتنبه و أمر مشكل يرد علمه الى اللّه «۲».

و قولهم عليهم السّلام حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك «۳».

و قولهم عليهم السّلام إياكم و الظن فإنه أكذب الكذب «۴». و غير ذلك فان هذا واضح فى الدلالة على ان ما عدا اليقين شبهة و يدل على الكبرى الأحاديث الكثيرة المتواترة التى جمعناها فى محلها.

الحادى عشر: الأحاديث الدالة على اختلاط الباطل بالحق و امتزاجه به و عدم استقلال مجرد العقل بالتمييز بينهما و اختصاص المعصومين بذلك و هى كثيرة جدا الثانى عشر: ان جواز العمل بظن المجتهد مبنى على انه ليس للّه فى بعض الوقائع حكم معين ان على ان للّه فى كل واقعة حكما معينا و ليس على كل حكم دليل قطعى، و الأحاديث المتواترة دالة صريحا على ان للّه فى كل واقعة يحتاج إليها الأمة إلى يوم القيمة حكما معينا و ان على كل حكم دليلا قطعيا هو الوحى من اللّه الى الرسول و ان جميع ذلك مخزون عند الأئمة عليهم السّلام يجب على الناس طلبه منهم

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸ كتاب القضاء

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۷ و ۳۸۸

(۳) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۷- ۳۷۵

(۴) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۷- ۳۷۵

الفوائد الطوسية، ص: ۴۰۷

و التوقف و الاحتياط مع عدم العلم به بالنقل عنهم.

الثالث عشر: ان نقول لا يجوز الحكم بغير ما انزل اللّه قطعا.

لقوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ «۱» و السنة المتواترة ثم نقول كل حكم يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيمة نزل فى القرآن للأحاديث الكثيرة الدالة.

و لقوله تعالى ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ «۲» و غيرها.

ثم نقول كل ما نزل فى القرآن فليس فيه اختلاف لقوله وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً «۳». فيلزم ان يكون كل من أفتى بحكمين مختلفين من غير ابتناء أحدهما على التقية فقد حكم بغير ما أنزل اللّه و ناهيك به و الاجتهاد الظنى يستلزم الاختلاف «۴» كما هو معلوم مشاهد.

الرابع عشر: الأحاديث المتواترة الدالة على وجوب طلب العلم و على عدم جواز الفتوى و العمل بغير علم و لا ريب ان الظن غير العلم فهى دالة على عدم الاجتزاء فى نفس الحكم الشرعى بالظن.

و اعلم ان من جملة تمويهات العامة و مغالطاتهم انهم ذكروا فى كتبهم الأصولية و غيرها ان العلم الشرعى هو التصديق المطلق المشترك بين العلم و الظن و قول بعضهم ان أمثال ذلك مخصوص بالأصول دون الفروع، و قد غفل عن ذلك بعض الخاصة من الأصوليين فوافق فيه و هو دعوى ليس عليها دليل قطعى مع أن أكثر النصوص صريح فى إرادة الفروع فهو أيضا تخصيص للعموم بغير دليل قطعى و تقييد للإطلاق بغير موجب شرعى و التمسك فيه بالظن دورى، و الأحاديث صريحة فى ان المعارف

الإجمالية ضرورية موهبية و هى معرفة ان لنا صانعا و معرفة الرسول بعد

(۱) المائدة ۴۴

(۲) الانعام ۳۸

(۳) النساء ۸۲

(۴) مستلزم للاختلاف- خ

الاطلاع على المعجزة و ان التكليف يتعلق بالعبد بعد ذلك بإظهار الشهادتين و غيره و ان تفاصيل المعرفة يجب أخذها من الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام و ان العلم الذى يجب طلبه هو المستفاد من الأدلة السمعية.

الخامس عشر: الأحاديث الكثيرة الدالة على عدم جواز العمل بالرأى فى الدين و لا بالقياس و المراد بالرأى الاجتهاد الظنى يفهم ذلك من القرائن الحالية و المقالية فى الأحاديث المشار إليها و انهم كانوا يستعملونه فى هذا المعنى.

السادس عشر: ما استدل به الإمامية على وجوب عصمة الامام و هو انه لو لا ذلك لزم امره تعالى عباده باتباع الخطاء و ذلك قبيح عقلا- فهذا كما ترى دال على عدم وجوب اتباع ظن المجتهد و إذا انتفى الوجوب انتفى الجواز قطعا لان الجواز يستلزم الوجوب لإجماعهم المدعى.

و قد روى البرقى رسالة عن الصادق عليه السّلام استدل فيها بهذا الدليل و هذا نقض أورده الفخر الرازى على الإمامية و جوابه انه لا يرد على الأخباريين.

السابع عشر: ان المسلك الذى مداركه غير منضبطة و كثيرا ما يقع فيها التعارضات و اضطراب الأنفس و رجوع كثير من العلماء عما به أفتى لا- يصلح لان يجعله اللّه مناط أحكامه و من المعلوم ان اعتبار ظن المجتهد المتعلق بنفس أحكامه تعالى مستلزم لتلك المحذورات ألا- ترى ان فى كثير من المسائل يخطر ببال جمع من أهل الاستنباط أنواع من الترجيحات دون جمع و فى وقت دون وقت و العامة اعترفوا بذلك فى بحث القياس و شروط العلة.

الثامن عشر: ان المسلك الذى يختلف باختلاف الأذهان و الأحوال الذهن واحد: لا يصلح لان يجعله اللّه مناط أحكام مشتركة بين الأمة إلى يوم القيمة.

التاسع عشر: ان الشريعة السهلة السمحة الناسخة لكل شريعة المخصوصة باستقرار الأحكام الى يوم القيامة المبعوث بها أشرف الأنبياء الى امة هى أكثر الأمم لا يجوز ان تكون مبنية على ظنون ضعيفة مضطربة.

العشرون: إذا وقعت خصومة بين مجتهدين مبنية على اختلاف اجتهادهما فى مال أو فرج أو دم يلزم ان لا يجوز لأحدهما أن يأخذ قهرا عن الأخر ما يستحقه فى حكم اللّه تعالى، و ما قالته علماء العامة انهما يرجعان الى قاضٍ منصوب من جهة السلطان فاذا قال القاضى حكمت بكذا وجب اتباعه عليهما، و قول بعضهم و بعض الأصوليين من الخاصة يرجعان الى رجل من الرعية يفصل بينهما بقوله حكمت فإنه وضع لفصل الخصومات مما لا يرضى به الذهن السليم و الطبع المستقيم فكيف يرضى به السميع العليم.

الحادى عشر: العمل بتلك الظنون يستلزم تجهيل المفتى نفسه و إبطال القاضى حكمه إذا ظهر ظن أو قطع مخالف لظنه السابق لان ظاهرهم انه يجب عليه أعلام مقلديه بتغير اجتهاده و رجوعه هو و هم الى القول الثانى.

الثانى و العشرون: انه يستلزم تجويز نسخ الشريعة مرة بعد اخرى بحسب اختلاف اجتهادات الظنية و عدم استمرار الأحكام

الشرعية و الملة المحمدية بل يصير الحلال حراما و الحرام حلالا و قد تواترت الاخبار بان حلال محمد حلال الى يوم القيمة و حرامه حرام الى يوم القيمة «۱» بل استحالة النسخ لشريعة الرسول صلى اللّه عليه و آله كلا و بعضا من أوضح ضروريات الدين فيلزم كون تلك الظنون ليست من شريعة الرسول صلى اللّه عليه و آله.

الثالث و العشرون: ان الظن المعتبر عندهم ظن صاحب الملكة المخصوصة التى اعتبروها فى معنى الفقيه و المجتهد و أيضا المعتبر عندهم من بذل الوسع فى تحصيل الظن المذكور قدر مخصوص منه، و لا يخفى على اللبيب ان الملكة المذكورة و القدر المشار اليه من بذل الوسع أمران مخفيان غير منضبطين و قد مر انهم اعترفوا بان مثل ذلك لا يصلح ان يكون مناط أحكام اللّه تعالى.

الرابع و العشرون: ان من الأدلة التى اعتبروها بل أقواها ظواهر الكتاب و قد تواترت الأحاديث انه لا يجوز أخذ أحكام اللّه من تلك الظواهر الا بعد معرفة

---

(۱) الكافى ج ۱ ص ۵۸

معانيها من جهة الأئمة عليهم السّلام و من جملتها القياس و الأحاديث المتواترة بعدم جوازه بل بطلانه من ضروريات المذهب.

و منها الإجماع و تحقيقه فى المسائل النظريات لا يكاد يمكن أصلا و لا حجة فيه عند أصحابنا إلا مع العلم بدخول المعصوم و لا سبيل الى العلم بذلك الا بوجود النص الثابت عن أهل العصمة (ع) و حينئذ فالدليل هو النص خاصة.

و منها البراءة الأصلية و الأحاديث السابقة صريحة فى ان للّه فى كل واقعة حكما معينا، فلم يبق شيء على حكم البراءة الأصلية.

و منها الاستصحاب و قد علمنا انقطاع استمراره بورود الشريعة الكاملة التى لم تدع واقعة بغير حكم و موافقة تلك الأحكام للاستصحاب تارة و مخالفتها له فى الأكثر مع مخالفته للاحتياط غالبا و كذلك جميع الأدلة التى اعتبروها لعدم إفادتها سوى الظن و عدم الاجتزاء به كما دلت عليه هذه الأدلة كلها.

الخامس و العشرون: الاحتياط فإنه لا شبهة ان سلوك طريق الأخباريين أعنى العمل بما ثبت عن المعصومين (ع) و التوقف و الاحتياط فيما سواه أسلم عند اللّه إذ به يحصل يقين البراءة من عهدة التكليف لأنه غاية الاستظهار فى الدين و سلوك طريق الأصوليين مجانب للاحتياط قطعا لعدم التزامهم بكلام المعصومين فى جميع المواضع و لتعويلهم على مجرد الظن الذى اعتبروه فلا يجوز العدول عن اليقين الى الظن و لا ترك الاحتياط الى خلافه.

السادس و العشرون: ان فرض خلو الأرض من مجتهد ممكن ان لم يكن واقعا بالفعل فيلزمهم اما تجويز تكليف ما لا يطاق أو القول برفع جميع التكاليف عن العباد حينئذ.

و مع تقدير وجوده فإن أكثر البلاد خالية منه فيلزم تكليف ما لا يطاق أو الحرج البين الواضح بوجوب المهاجرة إليه عينا أو كفاية و عدم جواز العمل بما علم نقله عن المعصوم مع كونه مأخوذا من غير المجتهد المطلق و المعهود منهم

عدم جواز تقليد المجتهد الميت كما مر.

السابع و العشرون: انه يستلزم وجوب معرفة المقلد بأن الذى يقلده مجتهد مطلق و لا سبيل له الى ذلك كما لا يخفى فيلزم تكليف بما لا يطيق «۱» و كذلك تكليفه بمعرفة الأعلم من المجتهدين مع التعدد.

الثامن و العشرون: انهم حكموا ببطلان أحكام المجتهد عند موته و عدم جواز عمل المقلد بها و يلزم انقلاب الحق باطلا و الجائز

محرما بغير سبب سوى موت شخص لا يدل العقل و لا النقل على تغير الدين بموته مع عدم تغيير الدين بموته مع عدم تغيير الدين بموت الرسول و الامام و رواة الأحكام فما الفرق فى هذا المقام و بالجملة فما كان حقا لا يبطل بموت أحد و ما بطل بموت قائله فليس بحق.

التاسع و العشرون: ان الضرورة قاضية بأن مجرد العقل لا يستقل بتفصيل مراد اللّه من العباد و لو كان كافيا ما احتاج الناس الى نبى و لا امام و لا اختلف الشرائع و الأديان على انه يستلزم اختلاف طبع العقول عند نسخ الشريعة حتى تهتدى إلى معرفة الأحكام التى يطلبها اللّه من عباده فى الشريعة الجديدة و من المعلوم انه لا سبيل للعقل الى تفصيل ذلك و لا الى ضبط الحكمة التى اقتضت العدول عن أحكام شريعة عيسى مثلا إلى أحكام شريعة محمد صلى اللّه عليه و آله و قد أشار الأئمة عليهم السّلام الى هذا فى كثير من الأحاديث.

و قد وجدت بخط بعض فضلاء الأصحاب ما هذا صورته هذا كتاب أرسطاطاليس الى عيسى روح اللّه عليه السّلام يا طبيب النفوس المريضة بداء الجهالة المكتنفة بالاكناف الرذيلة النقمة «٢» فى العلائق البدنية المكدرة بالكدورات الطبعية يا موقظ القوم

(١) بما لا يطاق.

(٢) المنفسة- خ ل

من رقدة الغفلة و منبه العباد عن مضيق الجاهلين يا منجى الهلكى يا غياث من استغاث ان ذاتا هبطت فاغتربت و تذكرت فهل الى وصول من سبيل.

فأجاب عيسى (ع) يا من شرفه اللّه بالاستعدادات العقلية و الرموزات النقلية كن طالبا لتنوير النفس بالأنوار الإلهية القدسية الحادثة من اللذات الدنية الفانية الى اللذات السنية الباقية التى هى محل الأرواح الطاهرة و النفوس الزكية فان مجرد العقل غير كاف فى الهداية إلى الصراط المستقيم.

الثلاثون: انه لا يعصم من الخطاء الا التمسك بكلام أهل العصمة فى جميع النظريات فيجب ذلك لاستحالة أن يأمر اللّه عباده باتباع الخطاء و الاختلاف المستلزم له من علماء المنطق فى ذلك الفن و فى غيره كما هو واضح مشاهد و دعوى غفلتهم عن مراعاته غير معقول و الحق انه انما يعصم المنطق عن الخطأ من جهة الصورة و ذلك لا يقع من العلماء و أما من جهة المادة فلا يعصم الا التمسك بأهل العصمة لأن غاية ما يدل عليه المنطق فى بحث مواد الأقيسة تقسيمها بوجه كلى إلى أقسام و ليس فيه قاعدة بها يعرف ان كل مادة مخصوصة داخلة فى أى قسم من تلك الأقسام بل من المعلوم عدم إمكان وضع قاعدة تكفل بذلك فيجب التمسك بما يعصم عن الخطاء و هو العمل بصريح كلام المعصوم و الاحتياط فيما لم يوجد فيه ذلك و التمسك بالاحتياط المذكورة مأمور به فى صريح كلام أهل العصمة كما سيأتى.

الحادى و الثلاثون: الحديث المتواتر بين الفريقين انى تارك فيكم الثقلين ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب اللّه و عترتى أهل بيتى «١» و معناه كما يستفاد من الأحاديث الكثيرة الاتية انه يجب التمسك بكلام الأئمة عليهم السّلام خاصة إذ حينئذ يتحقق التمسك بمجموع الأمرين و السر فيه انه لا سبيل الى فهم مراد اللّه الا من جهتهم لأنهم هم العارفون بناسخه و منسوخه و محكمه و متشابهه و مطلقة و مقيده و عامه و خاصه و المؤل منه و الباقى على ظاهره دون غيرهم خصهم اللّه و الرسول بذلك و قد

(١) تفسير البرهان ج ١ ص ١٢

الفوائد الطوسية، ص: ۴۱۳

قال اللّه تعالى وَ مٰا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَ الرّٰاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ «۱» و الأحاديث كثيرة وافرة على ان المراد بهم الأئمة عليهم السّلام.

الثانى و الثلاثون: قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ «۲» و قد صرحت الأحاديث المستفيضة بأن المراد بأهل الذكر الأئمة (ع) و انه يجب سؤالهم عن كل ما لم يعلم حكمه و الظن ليس بعلم كما سبق و قد صح عن الأئمة عليهم السّلام انهم قالوا: كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل «۳».

الثالث و الثلاثون: ان يلزمهم ان لا يجوز لفاقد الملكة المعتبرة عندهم ان يعمل بنص صحيح صريح اطلع عليه صاحب الملكة أو بلغه و لم يطلع على صحته بل يجب عليه إطراحه بل اطراح الف نص و العمل بظن صاحب الملكة المبنى على براءة أصلية أو استصحاب أو عموم أو إطلاق أو نحوه و اللازم باطل قطعا فكذا الملزوم إذ لا يجوز اطراح نص المعصوم و العمل بظن غير المعصوم.

الرابع و الثلاثون: ان من اعتبر أحكام الشرع المعلومة علم ان كثيرا من الأشياء المتوافقة مختلفة الأحكام و كثيرا من الأشياء المتخالفة متفقة الأحكام فلا يجوز ان يوضع لها قواعد كلية و ضوابط تستخرج منها كأصالة البراءة و الظواهر و الاستصحاب و غيرها مما هو مذكور فى محله و هذا دليل أوردوه لإبطال القياس و من تأمل علم انه شامل لجميع المدارك الظنية.

الخامس و الثلاثون: الأحاديث الكثيرة الدالة على عدم جواز تقليد غير المعصوم فيما يقوله من عند نفسه و الأحاديث الدالة على انه انما يجب الرجوع الى رواة الحديث فيما رووه من الأحكام عنهم عليهم السّلام خاصة لا فيما يقولونه من عند أنفسهم.

السادس و الثلاثون: الأحاديث المتواترة الدالة على وجوب التوقف و الاحتياط فى كل واقعة لم نعلم حكمها من جهتهم عليهم السّلام فلو جاز الاستنباط الظنى و وجب العمل

---

(۱) آل عمران- ۷

(۲) الأنبياء- ۷.

(۳) الوسائل ج ۳ ص ۳۷۷

الفوائد الطوسية، ص: ۴۱۴

بظن صاحب الملكة لما وجب التوقف و الاحتياط.

السابع و الثلاثون: الأحاديث الكثير الدالة على عدم جواز الاجتهاد و القول بالرأى للرسول و لا للإمام و قد تقدم منها و إذا لم يجز ذالك للمعصوم عن الخطاء لم يجز لغيره قطعا و قد تواتر النص العام الشامل للجميع أيضا.

الثامن و الثلاثون: ان مسئلة الاجتهاد و الاستنباط من أعظم المهمات إذ عليها يبنى جميع الأحكام الشرع على قولهم فالضرورة قاضية بوجود النصوص بها كما وردت فى أمثالها من المهمات بل فيما دونها كالمندوبات و المكروهات و أحكام الخلاء و الجماع و النجاسات و غير ذالك من الآداب و المصالح الدنيوية كما سيأتى و عدم ظهور نص هنا يدل على عدمه بمقتضى أصولهم لتوفر الدواعى على النقل و عدم التقية المانعة هذا مع قطع النظر عن النصوص الدالة على عدم الجواز و هى متواترة.

التاسع و الثلاثون: الأحاديث الدالة على تعذر المجتهد المطلق المستقل بمعرفة جميع الأحكام و انه لا يعرف ذالك كله مفصلا سوى الامام، و تجزى الاجتهاد مختلف فيه عندهم لا يمكن دعوى الإجماع عليه الذى لم يدعوا حجة على العمل بظن المجتهد المطلق سواء.

الأربعون: الأحاديث المتواترة بل المتجاوزة حدّ التواتر المعنوى الدالة على وجوب الرجوع فى جميع الأحكام الى المعصومين

عليهم السّلام و التوقف مع عدم النصوص عنهم.

الحادى و الأربعون: ان الاعتبارات التى ذكروها و المدارك التى اعتبروها من أصالة البراءة و صورتى القياس و الإجماع و الاستصحاب و الظواهر الظنية و غير ذلك لا يكاد يمكن الاستدلال بشىء منها على حكم الا و يمكن الاستدلال بشىء آخر منها على نقيض ذلك الحكم لكثرة التعارض فيها فيرجع الأمر إلى المرجحات التى ذكروها و هى فى غاية الضعف و ليس شىء منها منصوصا بل المرجحات المنصوصة مخالفة

لها غالبا و التعارض فيها كثير أيضا لا يقصر عن تعارض المدارك و جميع ذلك يظهر لمن اعتبر مسائل الاجتهاد فى كتب الاستدلال فكيف يجوز بناء الأحكام الإلهية و المهمات الدينية على هذه الظنون المتعارضة و الخيالات المتناقضة و قد أشار الأئمة عليهم السّلام الى هذا فى بعض الأحاديث.

الثانى و الأربعون: الأحاديث الكثيرة المتواترة فى الثناء على الشيعة و مدحهم و تصويب طريقتهم و بشارتهم بالجنة و بالفوز يوم القيمة.

و من المعلوم الذى لا شك فيه من اطلع على أحوالهم و عرف طريقة الأخباريين اعنى المتقدمين منهم أصحاب الأئمة عليهم السّلام و من قرب عهده بهم من العلماء الأعلام فى الغيبة الصغرى و بعدها بمدة طويلة أيضا لم يعولوا فى الأحكام الشرعية على شىء من هذه الاستنباطات أصلا إلا الشاذ منهم الذى أنكر عليه الأصحاب و تركوا العمل بكتبه لذلك فعلم بطريق القطع ان الطريقة الأولى مقبولة عند اللّه لأن أصحابها سلكوها بأمر أهل العصمة و اشارتهم و قد مدحوها و أثنوا عليها، و لم يبلغنا ما يدل على جواز سلوك الطريقة الثانية.

هذا بعد التنزل عما ورد من الذم لها و التحذير منها و تخطئة أصحابها كما عرفت و ستعرف.

الثالث و الأربعون: ان الاجتهاد فى تحصيل الظن و العمل بالمدارك الظنية هو عين طريقة جميع العامة و العمل بالأخبار هو طريقة الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و خواصهم و قد تواترت الأحاديث عن أئمتنا عليهم السلام بالنهى عن سلوك طريقة العامة و الأمر باجتنابها و النص فى ذلك أكثر من أن يحصى حتى قال الصادق (ع) و اللّه ما هم على شىء مما أنتم عليه و لا أنتم على شىء مما هم عليه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شىء «۱».

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۲

و قال عليه السّلام و اللّه لم يبق فى أيديهم من الحق الا استقبال الكعبة فقط «۱» فهذه نبذة من الأدلة و قد ذكر جملة منها صاحب كتاب الفوائد المدنية و ما لعله يرد على بعضها يمكن الجواب عنه و إذا اجتمعت كلها لم يمكن المنصف ردها الا ان تغلب عليه الشبهة و التقليد و اللّه الهادى.

---

(۱) المحاسن كتاب الصفوة ص ۱۵۶ المستدرك ج ۱ ص ۹۶

فائدة (۹۲) [جواب رسالة فى الاجتهاد]

اعلم انی وقفت علی رسالة لبعض المعاصرین فی الاجتهاد مشتملة علی حق و باطل و فیها تناقض و تعارض و تسامح و تساهل فالتمس منی بعض الأصحاب تمییز ما فیها و بیان ما وافق أحادیث الأئمة (ع) و ما خالفها لئلا تدخل الشبهة علی بعض الضعفاء إذ اعجزوا عن حلها و لم یهتدوا لجوابها و الرسالة بالفارسیة و أنا انقل منها ما یحتمل احتیاجه الی الجواب و أترجمه بالعربیة ملخصا مختصرا ثم أجیب عنه إن شاء اللّه قال المعاصر: لا دلیل الا کلام اللّه و رسوله و الأئمة (ع) و ما قالوا بحجیته و عملوا به و هو أمور- الف- العقل کما دل علیه الکتاب و السنة کما ذکر فی حدیث هشام فی أصول الکافی ان للّه علی الناس حجتین حجة ظاهرة و حجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل و الأنبیاء و الأئمة و أما الباطنة فالعقول «۱».

و لا یمکن إنکار حجیة العقل إلا بإنکار حجیة الکتاب و السنة و قد نص الامام (ع) فی حدیث محمد بن عبید فی إبطال رؤیة اللّه «۲» علی الاعتماد علی العقل حیث استدل علی ذلک بدلیل عقلی و نص فی حدیث أبی قرة فی إبطال الرؤیة علی ان الروایات إذا خالفت القرآن و إجماع المسلمین ینبغی تکذیبها کالروایات التی رووها فی جواز رؤیة اللّه و لا یکون العقل حجة إلا فیما یصل الیه بشرط عدم مخالفة الکتاب و السنة

---

(۱) الکافی ج ۱ ص ۱۶

(۲) فی إبطال الرؤیة- خ ل

الفوائد الطوسیة، ص: ۴۱۸

فان کان خالفها فهو شبهة لا برهان بدلیل وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِکَ هُمُ الْکٰافِرُونَ.

ب- البراءة الأصلیة الموافقة لمضمون کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی «۱» و هذا الدلیل کان یعمل به جبرئیل و النبی صلی اللّه علیه و آله فإنهما ما کان یبلغان شیئا حتی یأمرهما اللّه به، و ظواهر الآیات و الروایات دالة علیها کقوله تعالی وَ رَهْبٰانِیَّةً ابْتَدَعُوهٰا مٰا کَتَبْنٰاهٰا عَلَیْهِمْ إِلَّا ابْتِغٰاءَ رِضْوٰانِ اللّٰهِ «۲». و من المشهورات: اسکتوا عما سکت اللّه عنه. «۳»

ج- إجماع کل الأمة و لیس بدلیل مستقل بل باعتبار دخول قول الرسول صلی اللّه علیه و آله.

د- إجماع الطائفة المحقة الذی هو عبارة عن دستور العمل المذکور فی مقبولة عمر بن حنظلة فی قوله خذ بالمجمع علیه بین أصحابک فإن المجمع علیه لا ریب فیه «۴».

و لذلک کان الشیخ یعمل به و یعترف بأنه لم یبلغه فیه نص، و انما بلغه عن مشایخه و مثل هذا لا یقدح فیه مخالفة الواحد و الاثنین و الثلاثة و لا ینافی تحقق الإجماع فلا یجوز الطعن علیهم إذا ادعوا الإجماع مع وجود الخلاف کما یفعله بعض المتأخرین و من ترک دستور العمل الذی عرض علی الأئمة (ع) مرارا کثیرة فی مدة تقارب ثلاثمائة سنة و عمل بأخبار بدون ملاحظة دستور العمل و خصوصا أخبار التقیة و الشاذة کأخبار الغلاة التی وضعوها فی الجبر و التفویض و لزم من طریقته تخریب دین الإمامیة کما وقع فی هذا الزمان فی مسئلة الرجعة و مذهب الأخباریین الذی اشتهر الان بین جماعة من أسباب تخریب الدین حیث لا یلاحظون دستور العمل بل یعملون بأخبار محضة.

---

(۱) الفقیه ج ۱ ص ۳۱۷

(۲) الحدید ۲۷

(۳) الأصول الاصیلة للمحقق الکاشانی ص ۸۰

(۴) الکافی ج ۱ ص ۶۷.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۱۹

أما القياس فهو خارج عن الأدلة الشرعية و منصوص العلة ان كان الحكم فيه معلقا على العلة فتلك العلة مناط الحكم و ليس من القياس، و قياس الأولوية ان كان مفادا من نفس اللفظ و الا فلا و مدلوله فحجة و داخل فى مفهوم كلام اللّه و النبى و الأئمة (ع) و الا فلا، و حرمة الضرب داخلة فى مدلول فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ و مثله مفهوم المخالفة سواء كان مفهوم الشرط، أم مفهوم الصفة، أم مفهوم الغاية أم مفهوم اللقب.

و أما الاستصحاب: فهو راجع الى الأصل و ليس بدليل على حدة.

و أما المصالح المرسلة و نحوها فليست بدليل قال: و لا يجوز العمل و الفتوى فى حكم الا بعد فهم جميع الأدلة الشرعية و فهم القرآن موقوف على فهم المفردات و المركبات و اللغة و الصرف و النحو و المعانى و البيان و البديع و كل من سمع كلاما و علم مفردات ألفاظه فهم منه معنى و لكن فى الغالب لا يعتمد على ما فهمه و قد كان الصحابة و أصحاب الأئمة (ع) مأمورين بالعمل بما يسمعونه و لم يكونوا مأمورين باستنباط الأحكام بل كانوا يرجعون فيها الى من يعلم الحلال و الحرام و يفهمه كما ينبغى و لا بد من معرفة الخلاف و الوفاق لئلا يخالف دستور العمل و ذلك يظهر من كتب الفقه و من ثم اشترطوا الفقاهة.

و أما العقل فهو عبارة عن فهم مقتضى العقل من المعارف الربانية من إثبات الصانع و صفاته و التوحيد و العدل و قوة التمييز بين الخطاء و الصواب و الحق و الباطل و آلة التمييز و هى المنطق ضرورية فى الجملة و لذلك اشترطوا معرفة قدر من الكلام فى الحكم و أما فهم الإجماعين فقد ظهر مما مر.

و اما فهم الأصل فلا صعوبة فيه و أما الحاجة الى الإحاطة بجميع الأدلة فلأنه لو لم تحصل الإحاطة بها كيف يمكن الحكم و الجزم بأمر من الأمور الدينية مع احتمال النسخ و المخصص غيرهما و فعلم انه لا بد من النحو و الصرف و اللغة و المعانى و البيان و البديع و الكلام و المنطق و الإحاطة بالأدلة و الا لم يكن العمل و لا الفتوى بحكم

الفوائد الطوسية، ص: ۴۲۰

من الأحكام الشرعية و من لم يعلم مقتضيات المفردات و المركبات و فسر معنى الآيات و الأحاديث وقع فى الغلط و المعانى التى لا يعمل بها و تقررت فى خاطره و خواطر الشيعة فيلزم فساد عقائد الشيعة و تخريب الدين كما هو شائع الإن و لأجل هذه المفاسد منع العامة مع فساد مذهبهم من العمل بفتوى غير الفقهاء الأربعة أبى حنيفة و الشافعى و مالك و ابن حنبل.

قال و قد اتفق الأخباريون و الاجتهاديون على ان الجاهل و العامى لا يجوز له الا الرجوع الى العارف بالحلال و الحرام، و لا يتم ذلك إلا بمعرفة جميع اخبار أهل البيت عليهم السلام و ضبطها و فهمها و عرضها على القرآن بعد معرفة العقائد و أصول الدين بيقين، و الا لم يكن عارفا و لا يمكن ذلك الا بالعلوم المذكورة.

ثم استدل بأحاديث مدح العقل و قوله تعالى هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ «۱» وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ- وَ تِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهِيمَ عَلى قَوْمِهِ «۲» و غير ذلك.

و استدل بان من لم يعرف علوم العربية و فهم ظواهر الألفاظ و عمل بها وقع منه فساد عظيم كما هو ظاهر مشاهد، و يفهم من باب اختلاف الحديث فى الكافى انه لا- بد من معرفة العام و الخاص و المحكم و المتشابه و الناسخ و المنسوخ و سائر مصطلحات الأصول حتى القياس و الرأى و أقسام القياس، و من لم يعرف ذلك كله لم يقدر على جميع الأحاديث المختلفة، و إذا كان فى القرآن ناسخ و منسوخ لم يجز العمل بكل آية فلا بد من العلم بالناسخ و المنسوخ و التفاسير و الاخبار و لا بد من فهم العام و الخاص و المجمل و المبين و المطلق و المقيد و غير ذلك.

---

(١) البقرة ١١١

(٢) الانعام ٨٣

الفوائد الطوسية، ص: ٤٢١

ثم أورد حديث عمر بن حنظلة ثم قال انه متفق عليه و معمول به و دستور العمل و لا خلاف فيه و هو صريح فى أمور الف- ان الحاكم و المفتى الذى يجب العمل بحكمه هو العارف بأحكام أهل البيت و الناظر فى حلالهم و حرامهم و ذلك ليس الا الكامل فى العلوم المذكورة و لهذا وقع التعبير بلفظ فقيهان فما اشتهر بين بعض الأخباريين الان من العمل بكل آية و بكل خبر من كل ناقل من غير معرفة و لا فهم و لا قابلية: خلاف النص المتفق عليه.

ب- أنه لا يجوز العمل بالحديث الشاذ و هو غير المشهور بين الإمامية فلا يجوز العمل بالحديث إذا لم يشتهر بينهم فلا بد من تتبع كتبهم الفقهية و الذى ذكره مخترع الأخباريين و رئيسهم و هو صاحب الفوائد المدنية من انه وقع تخريب الدين مرتين مرة يوم موت النبى صلى اللّه عليه و آله و مرة يوم أجريت القواعد الأصولية و الاصطلاحات التى ذكرها العامة فى كتب الأصول بين الخاصة، غير جيد لان فيه طعنا على جميع علماء الإمامية.

ج- انه صريح فى حجية إجماع الشيعة و هو غير إجماع الكل و لهذا كانوا يطرحون الخبر المخالف له و لا يعملون به و ان سمعوه من المعصوم مشافهة.

د- انه لا بد من رعاية مخالفة العامة و موافقتهم فيكون تتبع مذاهبهم و أقوالهم لازما فى الإفتاء و العمل فلا يمكن العمل بكل خبر كما يدعى الأخباريون لأن كل خبر يحتمل الموافقة و المخالفة فإذا لم يكن الفقيه جامعا للشرائط لا يجوز له الفتوى و العمل لكن إطلاق المجتهد على الفقيه اصطلاح للعامة و لما كان يطلق عندهم على الاجتهاد بالرأى و القياس و سائر المدارك الباطلة وقع فى أخبار الأئمة عليهم السّلام ذم عظيم للاجتهاد فإطلاق المجتهد على الفقيه الجامع للشرائط غير جيد لا يهامه خلاف المقصود و ينبغى ان يعلم أن الاجتهاد له إطلاقات ثلاث.

الف- إطلاق المخالفين و هو استفراغ الوسع فى استخراج الفروع من الأدلة

الفوائد الطوسية، ص: ٤٢٢

الشرعية و هى الكتاب و السنة و الإجماع و القياس و الاستصحاب و البراءة الأصلية و الاستحسان و لا شك فى بطلان هذا الاجتهاد.

ب- إطلاق علماء الشيعة و هو كما نقله العلامة فى تهذيب الأصول استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعى من الأدلة المعتبرة و لا من القياس و الاستحسان و الرأى لكن فقهاء الإمامية فى عصر العلامة و المحقق و ما بعده افرطوا فى ذلك لحرصهم على رواج دين الإمامية و دفع طعن المخالفين فلذلك أكثروا من التصانيف فوقع منهم ميل الى طريقة العامة و استدلال برواياتهم و أدلتهم المقررة فى كتبهم لإظهار الفضل و حصل قليل خلط و ليس بجيد لكن لا يليق الطعن عليهم و هذا الاجتهاد غير حسن و لا جائز لكن لا ينبغى الطعن عليهم به.

ج- الاجتهاد الحق هو استفراغ وسع الفقيه الجامع للشرائط لاستنباط المسائل الشرعية من الكتاب و السنة و أخبار أهل البيت بعد الجمع و الترجيح بالطرق الواردة فى حديث عمر بن حنظلة و أمثاله بعد العرض على القرآن و الأصول الإجماعية و دستور العمل بين الشيعة، فالذى قاله الأخباريون فى بطلان الاجتهاد عند التأمل لا معنى له لوجوب العمل بالنص و عدم جواز العمل بالقياس و الاستحسان و الرأى و الدليل العقلى و غير ذلك.

ثم نقل المعاصر هنا كلام الكلينى فى أول كتابه و حمله على خلاف مراده و ناقشه بمناقشات غير متوجهة و لا واردة و لا فائدة

فى نقلها و الجواب عنها ثم أكثر التشنيع على الأخباريين و نسب إليهم انهم لا يرجحون شيئا من الاخبار على معارضه بل يجوزون العمل بكل خبر و هذا ظاهر البطلان.

و نسب الى بعضهم القول بالتخيير عند العجز الترجيح ثم أورد روايات فى ترجيح الأخبار المختلفة ثم ادعى انها دالة على الاحتياج الى جميع ما ذكر فى كتب أصول الفقه و ان مبادى اللغة و مباحث المنطوق و المفهوم الموافق و المخالف مشاركة للنحو و الصرف و المعانى و البيان و اللغة فى أنه لا بد من معرفتها فى فهم

القرآن و الحديث و ان سائر مباحث الأصول كذلك حتى القياس و الاستحسان و ان المقدمات الخمس و الأصول الأربعة لا بد من معرفتها و ان المعنى الذى يفهم من لا يعلمها لا يعتمد عليه و لا يجوز العمل به، و ادعى ان كل ذم ورد فى الاجتهاد فالمراد به اجتهاد العامة و ان هذا اللفظ ورد فى مقام المدح كما رواه الكلينى فى أحاديث العقل مرسلا انه قال: نوم العاقل أفضل من سهر الجاهل و ما يضمر النبى فى نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين و ما ادى عبد فرائض اللّه حتى عقل عنه «۱».

ثم أورد حديثا طويلا من عيون الاخبار عن الرضا عليه السّلام فى اختلاف الحديث و ترجيحه ثم ذكر انه يستفاد من هذا الحديث فوائد.

الف- انه لا بد من العرض على القرآن و السنة و دستور العمل.

ب- أن ما ورد من قولهم (ع) بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم: مخصوص بالمستحبات و المكروهات غير مطلق و لا عام فعلم ان توقف الاجتهادى أولى و أقوى من توسعة الاخبارى.

ج- انه لا بد من معرفة صحة الاخبار و معلوم انه لا يحصل إلا بمعرفة أحوال الرواة و الرجال فلا يكون البحث عن ذلك لغوا كما يدعيه الأخباريون و بطل قول رئيسهم ان من أسباب تخريب الدين تقسيم الحديث إلى أقسام أربعة صحيح و حسن و موثق و ضعيف.

ثم استدل بأحاديث الترجيح بين الاخبار و أمر الأئمة (ع) و فعلهم له و ذكر ان ذلك اجتهاد و ان النزاع هنا بين الاخبارى و المجتهد لفظى.

قال: و طريق الاجتهاد الذى عمل به فقهاءنا فى كتب الفقه خصوصا العلامة و المحقق و من عاصرهما أو قاربهما من التمسك فى بعض المسائل بأخبار العامة مع وجود نصوص من طريق الخاصة و التمسك بأدلة عقلية مثل القياس خصوصا المسمى بتنقيح المناط و اتحاد طريق المسئلتين و غيره و الاستصحاب و الاستحسانات العقلية

---

(۱) الكافى ج ۱ ص ۱۳

و سائر أدلة العامة و العمل بالأصل مع وجود النص و ان كان ضعيفا مع شهرته و الاستدلال بتفاسير العامة و متابعة المخالفين فى الاستنباط فهذا الاجتهاد ليس بجيد لكن لا ينبغى الطعن عليهم ثم أطال المقال فى مناقشة صاحب الفوائد المدنية فى جزئيات لا تنافى أصل مطلبه.

من جملتها قوله بحصول العلم العادى من الخبر المحفوف بالقرائن، فزعم المعاصر ان هذا العلم هو الظن بل هو ظن ضعيف أضعف من ظن المجتهد.

و منها: قوله بان خبر الثقة من الاخبار المحفوفة بالقرينة. فزعم المعاصر انه إذا لم يكن معه قرائن خارجية لم يفد غير الظن.

و منها: قوله لا طريق إلى الأحكام النظرية إلا السماع عن المعصوم.
فاعترض المعاصر بان الأحاديث الكثيرة دالة على جواز العمل بالقرآن فانتقضت الكلية.
و منها: قوله ان المجتهد أن أصاب لم يوجر و ان أخطأ كذب على اللّه.
فاعترض المعاصر بأن ذلك مخصوص باجتهاد العامة و اما اجتهاد الإمامية الذى هو مجرد الترجيح بين الاخبار و الجمع بينها فغير داخل فى ذلك الى غير ذلك من المناقشات الظاهرة الاندفاع ثم أنه أخذ فى الاعتراض على أهل الاجتهاد و المناقشة معهم ورد أكثر أدلتهم و لا فائدة فى نقل ذلك انتهى ما لخصناه من الرسالة.
أقول: لا يخفى على المتتبع الماهر ان فيما ذكره هذا المعاصر تمويهات و مغالطات و تسامحات و تساهلات موافقة لطريقة العامة مخالفة للأحاديث المتواترة عن الأئمة (ع) و استدل به و أشار إليه من المتشابهات المحتملة و المجملات التى منافياتها مفصلة و المنسوخات التى معارضاتها ناسخة و من الدلالات الظنية المعارضة للأدلة القطعية و من الظواهر التى تنافيها النصوص الصريحة و مثل ذلك لا ينبغى الاعتماد عليه و التعويل فى الأحكام الشرعية عليه، و فيما ذكره ما هو موافق للأحاديث الثابتة عن الأئمة (ع) و أنا اذكر إن شاء اللّه كل واحد من القسمين.
الفوائد الطوسية، ص: ۴۲۵
فأقول:
قوله: و ما قالوا بحجيته و عملوا به.
أقول: لا يخفى ان جعل ذلك مغايرا لكلامهم (ع) غير جيد لأنه ان دل عليه كلامهم دلالة واضحة ظاهرة يعتمد على مثلها و لا يشملها النهى عن الظن و لا يوجد لها معارض أقوى منها فذلك داخل فى كلامهم فلا يجوز الحكم بالمغايرة و الا لم يجز العمل به و الاعتماد عليه و الرجوع فى أصول الأحكام الشرعية اليه و لا يجوز ان ينسب إليهم القول بحجيته و الاعتماد فى هذا المقام على خبر الواحد الخالى عن القرينة و على الدلالة الظنية غير جائز حتى ان الذى يجوز العمل بالظن لا يجيزه هنا لأنه من مطالب الأصول.
و أعلم ان كثيرا مما أشار اليه انما استدل به الأئمة (ع) على وجه الإلزام للعامة بما يعتقدونه و ليس بدليل فى الواقع فلا يدل ظاهر كلامهم على أنهم قائلون بحجيته و لا- على انهم عملوا به و لا- على انهم لم يعملوا تلك الأحكام الا- منه بل معلوم ان علمهم بالأحكام انما هو بالوحى و الإلهام فلا يجوز ان يستدل بذلك على حجيته و لا أقل من الاحتمال فكيف يتم الاستدلال على ان ما جاز لهم الاستنباط منه و الاستدلال به لا يلزم أن يجوز لنا مثله لبطلان القياس و وجود الفارق بل وجود النهى الصريح لنا عن العمل به كما يأتى بيانه إن شاء اللّه.
ألا ترى انهم (ع) استدلوا فى أحاديث متواترة بالقياس الذى لا يجوز عندهم العمل به بل المصالح المرسلة الواضحة البطلان عندهم و عند شيعتهم بل بالشعر الذى ليس بحجة قطعا بل بالمنام و نحوه بل بروايات الكذابين و الكفار و المنافقين و فى الحقيقة ليس ذلك باستدلال حقيقى بل هو تعليم للشيعة أن يستدلوا به على العامة لقولهم (ع) ألزموهم بما الزموا به أنفسهم «۱».
و هنا مناقشة أخرى و هو ان فعلهم (ع) و تقريرهم خارجان عن الحصر مع

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۳ ص ۳۵۱
الفوائد الطوسية، ص: ۴۲۶
ان المعاصر و غيره قائلون بحجيتهما ففيه غفلة أو تساهل.

قوله: العقل كما دل عليه الكتاب و السنة.

أقول: هذا الكلام مجمل لا يخلو من تسامح و قد صرح فى موضع آخر مما نقلناه بأن العقل عبارة عن فهم المعارف من إثبات الصانع و صفاته و التوحيد و العدل و التميز بل الخطاء و الصواب فعلى هذا لا يكون حجة عنده الا فيما يتوقف عليه حجية الدليل السمعى فإن أراد هذا سقط النزاع لأن الأخباريين قائلون بحجية هذا القدر و أحاديث الأئمة (ع) ناطقة به و لا خلاف فيه إذ لا يمكن إثبات حجية الدليل السمعى بالدليل السمعى و الحديث الذى أورده لا يدل على أكثر من ذلك.

و ح فجعل العقل من جملة الأدلة قليل الفائدة لأن الكلام فى أدلة الأحكام الشرعية الفرعية.

و لا يخفى انه قد استعمل العقل بمعان كثيرة فى كلام العلماء تزيد على عشرة معان و استعمل فى الأحاديث بمعنى الطبيعة الإنسانية التى تميز بين الخير و الشر و بمعنى الطبيعة التى ترجح الخير على الشر و تدعو الى العمل بمقتضى العقل و بمعنى العلم و اليقين و لذلك يقابل غالبا بالجهل لا بالجنون.

و معلوم ان أكثر الآيات و الروايات الواردة فى مدح العقل يراد بها المعنى الثالث و لا شبهة فى وجوب العمل بالعلم و اليقين و لا ريب ان العقل انما يحصل منه العلم و اليقين ببعض مطالب الأصول لا بجمعها و لا شىء «١» من مطالب الفروع و لا دليل على حجية المقدمات العقلية الظنية و معلوم بالتتبع ان كل مقدمة عقلية قطعية تتعلق بالأصول و الاعتقادات ففيها، نص متواتر و هذا ظاهر لمن تتبع.

و على تقدير ثبوت حجية العقل مطلقا بالمعنى الأول و الثانى لا يمكن إثبات حجية المقدمات الظنية المستفادة منه لأن أدلة حجيته عند التأمل ظاهرة لا نص إذ هى اما عمومات أو إطلاقات فهى ظنية و لا يجوز الاستدلال بالظن على الظن و الآيات

---

(١) و لا لشىء خ

الكثيرة و الروايات المتواترة فى النهى عن العمل بالظن نص واضح الدلالة و قد اعترفوا بشموله للأصول بل ادعوا اختصاصه بها فتعين تخصيص تلك الظواهر به و الا لزم الحكم بالدليل الظنى الدلالة الموافق للعامة و ترك العمل بالقطعى و هو باطل قطعا اتفاقا.

و ليت شعرى أى دليل دلت على ان المقدمات العقلية الظنية حجة فى أصول الاعتقادات و اى عالم من علماء الإمامية قال بذلك و من هنا يعلم ما فى كلام المعاصر و أمثاله فى هذا المقام من الإجمال و التسامح و التمويه لأن أصل هذا الاستدلال من العامة و عادتهم التسامح و التساهل فى الدين فلا تغفل.

و من المعلوم المتفق عليه انه لا يوجد دليل عقلى قطعى فى شىء من مسائل فروع الفقه و العقلى الظنى فيها ليس على حجيته دليل يعتد به بل النهى عن الظن شامل له و لدليل حجيته مع موافقته لطريقة العامة و معارضته بما هو أقوى منه كما يأتى إن شاء اللّه.

قوله: و لا يمكن إنكار حجية العقل.

أقول: قد عرفت ما فيه من الإجمال و انه ان أراد حجية العقل فى إثبات الدليل السمعى فمسلم و لا ينفعه و ان أراد فيما زاد عن ذلك من تفاصيل الأصوليين التى يمكن إثباتها بالدليل السمعى و فى الفروع الفقهية فليس على ذلك دليل واضح الدلالة أصلا خصوصا إذا جعل موضوع البحث و محل النزاع الأدلة العقلية الظنية أو أعم منها و من القطعية و يأتى لهذا مزيد تحقيق إن شاء اللّه تعالى و معلوم ان معارضات تلك الظواهر أقوى منها دلالة و ناهيك بان حجية العقل مطلقا من غير تفصيل موافق لاعتقاد

العامة و نحن مأمورون بمخالفتهم بنصوص متواترة.

قوله: فى إبطال الرؤية حيث استدل على ذلك بدليل عقلى.

أقول: فى هذا تسامح عظيم فى الاستدلال.

أما أولا: فلان استدلاله عليه السّلام بدليل عقلى لا يستلزم جوازه لغيره لبطلان القياس.

و أما ثانيا: فلانة لا يستلزم جوازه لغيره لكمال عقله و نقص عقل غيره فظهر

الفوائد الطوسية، ص: ۴۲۸

الفرق و كيف يجوز قياس الأضعف على الأقوى و القياس مع عدم الفارق لا يجوز فكيف معه و اما ثالثا: فلانة استدلال بدليل خاص فلا يدل على حجية غيره من الأدلة إلا بالقياس و أما رابعا: فلانة استدلال فى مسئلة خاصة فلا دلالة له على جواز الاستدلال فى غيرها بمثله و أما خامسا: فلانة استدل بدليل قطعى فلا يدل على حجية الظنى و أما سادسا: فلانة ليس فيه شيء من ألفاظ العموم.

و أما سابعا: فلانة موافق للعامة فيحتمل التقية و أما ثامنا: فلانة استدلال على العامة بدليل إلزامى فلا يدل على حجية مثله كما انهم يستدلون عليهم بروايات المنافقين و الضعفاء و أهل البدع لأنهم يعتقدون حجية رواياتهم و اما تاسعا: فلانة استدل عليه السّلام فى ذلك الحديث بالعقل و النقل معا فلا يدل على حجية العقل وحده و لا يخفى على منصف ما فى قول المعاصر و قد نص الإمام إلخ من التسامح فان هذا الاستدلال ليس بظاهر فيما ادعاه خصوصا مع ملاحظة ما قلناه فكيف يكون نصا قوله: و نص فى حديث أبى قرة إلخ أقول: ذكر هذا الكلام غير مناسب لهذا المقام إذ لا دخل له فى إثبات حجية العقل أصلا و اما ما تضمنه من رد الروايات فى الرؤية فوجهه انها من روايات العامة مع وجود معارض أقوى منها من المقدمات العقلية القطعية و الأحاديث المتواترة من طريق الأئمة عليهم السّلام، فلا يدل على جواز رد الروايات مطلقا و لعل وجه ردها مخالفتها للدليل العقلى القطعى و للدليل النقلى المتواتر فلا يدل على أحدهما منفردا

الفوائد الطوسية، ص: ۴۲۹

و قد عرفت تلازمهما و من تتبع جزم بصحة ما قلناه.

قوله: بشرط عدم مخالفة الكتاب و السنة.

أقول: لا يخفى عليك ان هذا يستلزم خروج جميع الأدلة العقلية الظنية عن الحجية لما علم من حجية الكتاب و السنة و لما أشرنا إليه من كثرة الآيات و تواتر الروايات فى النهى عن العمل بالظن بل يستلزم خروج الدليل العقلى القطعى عن الحجية لما قلناه فهذا رجوع منه عما ادعاه و لا ريب انه لو كان مطلق الدليل العقلى حجة و ان كان ظنيا لزم صحة جميع المذاهب الباطلة و الاعتقادات الفاسدة لأن أهلها نظروا بعقولهم و استدلوا بها على مطالبهم بأدلة عقلية ظنية و بأدلة نقلية أيضا ظنية اما باعتبار السند أو باعتبار الدلالة أو بالاعتبارين و هنا كلام آخر يطول بيانه و له محل آخر.

قوله: البراءة الأصلية.

أقول: هذا أيضا مجمل لان النزاع فى مقام التحريم لا فى مقام الوجوب و قد جمع المعاصر فى الدعوى بينهما و الخلاف فى الأول مشهور لا فى الثانى و استدلاله بعمل جبرئيل و النبى صلى اللّه عليه و آله بها على تقدير تسليمه و عدم وصول نص إليهما فى ذلك أصلا انما وقع منهما فى نفى الوجوب لا فى نفى التحريم و كذا الآية التى أوردها و أما فى مقام التحريم فالأقوال فيه ثلاثة و الذى اختاره الشيخ فى العدة و نقله عن المفيد و جماعة من علمائنا هو التوقف و الاحتياط مع عدم النص أو تعارض النصوص من غير ترجيح و هذا الذى دلت عليه النصوص المتواترة و الآيات بل الدليل العقلى أيضا و قد جمعنا من الروايات فى

هـذا المعنى فى كتاب وسائل الشيعة فى أول كتاب القضاء ما تجاوز حـد التواتر بمراتب و حققنا البحث فى محل آخر من هـذه الفوائد.

و حديث كل شـىء مطلق حتى يرد فيه نهى: ذكرنا وجهه هناك و انه يحتمل التقية و غيرها على ان النهى عن ارتكاب الشبهات و القول بغير علم و العمل بغير نص متواتر، فالحديث مخصوص بمن لم تبلغه تلك الروايات على ان فى كلامه تسامحا

الفوائد الطوسية، ص: ۴۳۰

آخر حيث انه مخصـوص بـالتبليغ فلعله قـد بلغهمـا نص صـريح فيه و لم يعملاـ فيه بـالبراءة الأصـلية، و التبليـغ ليس بـواجب علينا فالدليل مبنى على القياس إذ لا عموم له بحيث يشمل غير التبليغ.

ثم يقال للمعاصـر انهما عليهما السّـلام ما كان يعملان الا بالنص الصريح لا باجتهاد و لا ظن و لا دليل عقلى ظنى و لا دليل نقلى ظنى السـند و لاـ ظنى الدلالـة وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى‌ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى‌ فعلم انهمـا كانـا من الأخبـاريين لاـ من الأـصوليين المجتهدين فوجب أتباعهما بنص الكتاب و السنة لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ- فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي فقد انقلب دليله عليه و النصوص المتواترة صـريحة فيما قلناه و كذلك باقى الأنبياء و الأئمة عليهم السّـلام ألا ترى الى قول نبينا صـلى اللّه عليه و آله ما زال جبرئيل يوصـينى بالجار حتى ظننت انه سيورثه و ما زال يوصينى بالمرئة حتى ظننت انه لا ينبغى طلاقها الا من فاحشة مبينـة و ما زال يوصـينى بالسواك حتى ظننت انه سيجعله فريضـة، و ما زال يوصـينى بالمملوك حتى ظننت انه سيجعل له أمـدا يعتق فيه.

رواه الصدوق فى الفقيه «۱» و غيره من محدثينا فى الكتب المعتمدة و مثله كثير مما تضـمن لفظ الظن و معلوم انه عليه السّلام لم يعمـل بهـذا الظن الشـريف و لم يحكم به و لم يكن أيضا مطابقا للواقع فى شـىء من المواضع الأربعـة فما الظن بالظن السـخيف الحاصل لغيره.

و الحاصل ان البراءة الأصـلية دليل عقلى ظنى لا يجوز الاسـتدلال عليه بـدليل ظنى و دليله الـذى أوردوه فى الأصول قياس ظاهر البطلان قد أوردناه فى محله واجبنا عنه.

و ان قيل ما الفرق بين مقام الوجوب و التحريم أ ليس ما دل على أحدهما دل على الأخر فإن ترك الواجب حرام و ترك الحرام واجب.

قلنا: الفرق من وجوه كثيرة نذكر منها اثنى عشر:

أحـدها: انه لم يقـل أحـد من العقلاـء بأن الأصل فى كلشـىء الوجوب حتى يثبت عـدمه و قـد قال كثير من العقلاء و العلماء بأن الأصل فى كل شىء التحريم الا

---

(۱) الفقيه ج ۱ ص ۵۲

الفوائد الطوسية، ص: ۴۳۱

الأفعال الضـرورية حتى ثبت الإباحة و قال قوم بالعكس و قال قوم بالتوقف و الاحتياط و ثانيها: ان القول بأصالة الوجوب فى كل فعل يحتمله يستلزم تكليف ما لا يطاق لان كل فعل أو أكثر الأفعال يحتمل الوجوب.

و ثالثها: انه لو وجب الاحتياط فى المقامين لزم تكليف ما لا يطاق لأن أكثر الأشياء يحتمل الوجوب و التحريم و لا يمكن الجمع بين الفعل و الترک و لا ترجيح الوجوب على التحريم لما تقدم و يأتى فتعين العكس.

و رابعهـا: ان الترک أيسـر من الفعل إذ لا يمكن الإتيان بفعلين معا فى وقت واحـد و يمكن ترک مائة ألف فعل فى وقت واحد

فاقتضت الحكمة تخفيف التكليف و رفع الحرج و خامسها: ان رفع الضرر أوجب عند العقلاء من جلب النفع لاتفاقهم على ذم تارك الأول دون الثانى كما ذكروه فى دليل وجوب المعرفة و غيره مما يعدون مقدماته قطعية.

و سادسها: انه قد تقرر عندهم ان الكمال نوعان اجتناب و اكتساب و ان الأول أقوى و أوجب من الثانى كالمريض فان الحمية له أنفع من الدواء و قد روى ان الحمية رأس الدواء «١».

و سابعها: ان المحرمات موانع و الواجبات أسباب و قد تقرر أن الموانع أقوى تأثيرا فان واحدا منها يغلب الأسباب كلها.

و ثامنها، ان أحاديث التوقف و الاحتياط فيها إشارات و تصريحات بالفرق كقوله عليه السّلام حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات الحديث «٢» و لم يرد مثله فى الواجب انه واجب بين و غير بين و شبهات و معلوم ان مالا يحتمل التحريم و قد حصل الشك فى وجوبه أو استحبابه أو كراهته فهو حلال بين و كذا ما علم اتصافه بأحد الأوصاف الثلاثة أيضا حلال بين فليس محل الاحتياط.

---

(١) سفينة البحار ج ١ ص ٣٤٥

(٢) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٧

و تاسعها: الأحاديث الواردة فى مقام الوجوب دالة على ما قلناه.

كقولهم عليهم السّلام ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم «١». فان هذه العبارة مخصوصة بسقوط الواجب عن المكلف لا بالمحرم بل لا معنى لوضع المحرم و سقوطه و لا تستعمل هذه العبارة فيه و كذا قوله عليه السّلام: رفع عن أمتى الخطأ و النسيان الى قوله و ما لا يعلمون «٢» فان صدق الرفع على رفع الوجوب أظهر و أوضح.

و عنهم عليهم السّلام أنهم سئلوا عمن لم يعلم شيئا هل عليه شىء قالوا لا. «٣»

فان لفظ عليه ظاهر فى الوجوب و الأفعال الوجودية. و فى حديث الحائض التى شكت فى الميقات بين وجوب الإحرام عليها و تحريمه فتركته خوفا من التحريم فاستحسن الامام عليه السّلام فعلها و أثنى عليها دلالة على ذلك و أمثاله كثيرة:

و عاشرها: ان غير المكلف من الأطفال يمنع كثير من المحرمات على المكلفين مع أنها غير محرمة عليه و لا يجبر على الواجبات الا ترى انه لو أراد قتل رجل لمنع و ضرب و أدب بل يقتل ان لم يكن دفعه بدونه و يحكم على عاقلته بضمان بعض جنايته لتقصير هم فى تأديبه و منعه من مثلها و لو أتلف مال الغير لحكم عليه بالضمان فى ماله و لو زنا أو لاط لعزر و أدب و لو أراد ذلك لمنع أشد المنع و كذا لو أراد شرب الخمر و نحوه و لو سرق لقطعت أنامله ثم أصابعه ثم يده على تفصيل و خلاف مذكور فى محله و لو ترك الصلاة و نحوها من الواجبات لم يقتل و لم يقطع يده فعلم ان التحريم أقوى من الوجوب.

و حادى عشرها: ان الكافر يمنع من المحرمات و يعاقب عليها و يقتل بسببها و لا يجبر على العبادات الواجبة و لا يقتل لأجلها إذا تركها مع انها واجبة عليه عندنا.

و ثانى عشرها: ان البهائم التى لا تعقل تمنع من المحرمات و تضرب لأجلها بل تقتل

---

(١) التوحيد للصدوق (ره) ص ٤١٣

(٢) التوحيد ص ٣٥٣

(٣) البحار ج ٢ ص ٢٨١

الفوائد الطوسية، ص: ۴۳۳
دفاعا عن أموال المسلمين و دمائهم و لا يتصور ضربها لغير ذلك و من هنا و من النص العام و الخاص يعلم ان النية و الإخلاص ليس بشرط فى ترك المحرمات بل يجزى تركها لغير اللّه و يحصل به براءة الذمة و الخلاص من العقاب و ان كان حصول الثواب موقوفا على النية و الإخلاص، و فى بعض هذه الوجوه يمكن المناقشة و يمكن الجواب عنها لكن المجموع لا يمكن المناقشة فيه و ما يمكن المناقشة فيه فيكون مؤيدا للنص المتواتر و لباقيها و اللّه الهادى.
قوله: إجماع كل الأمة إلخ أقول: قد حققنا أحوال الإجماع و أحكامه فى رسالة مفردة و نقول هنا: ان أراد المعاصر الإجماع الذى تحقق دخول المعصوم فيه فمسلم و ان أراد انه حجة فممنوع بل هو مشتمل على الحجة و لكن لا يحسن جعله قسيما للأخبار بل هو داخل فيها فلا يجوز افراده عنها و ان أراد مطلقا منعنا الحجية فان أدلتها فى غاية الضعف كما يظهر لمن نظر فيها و بعد التسليم نمنع من إمكان الاطلاع عليه و لا يمكنهم تحقيق المقامات الثلاثة بدليل شاف.
و لقد أحسن و أجاد بعض المحققين من المعاصرين حيث قال: أدلة الإجماع لو تمت لدلت على حجية قول جميع الأمة لا بعضها و جميع الأمة هو جميع الانس و الجن من أول زمان النبوة إلى يوم القيمة و من المعلوم انه لا يمكن الاطلاع على أقوال الجن و لا على أقوال الذين لم يوجدوا بعد و لا على أقوال المتقدمين و لا على أقوال جميع الموجودين.
و تخصيص الإجماع بأهل الحل و العقد و بأهل عصر واحد من مخترعات العامة و لا دليل عليه و قول بعض «من» الخاصة بأنه كاشف عن دخول المعصوم أيضا لا وجه له و لا دليل عليه و لا يمكن تحصيل العلم بدخوله فيهم و لا الظن به بعد غيبته مدة تقارب ألف سنة فلا يدرى انه فى البر أم فى البحر فى المشرق أم فى المغرب.
و قولهم باشتراط دخول مجهول النسب فيهم أعجب و أغرب و اى دليل
الفوائد الطوسية، ص: ۴۳۴
دل عليه و كيف يحصل مع ذلك العلم بكونه هو المعصوم أو الظن به.
و الذى يظهر بالتتبع و دل عليه الحديث المروى فى أول الروضة عن الصادق عليه السّلام ان حجية الإجماع من مخترعات العامة و جعلوه وسيلة إلى غصب الخلافة ثم إلى إثبات كل باطل أرادوه، و يأتى كلام آخر فى تحقيق المقام إن شاء اللّه.
قوله: إجماع الطائفة المحقة إلخ.
أقول: الكلام فيه قريب من سابقة لعدم حجية قول غير المعصوم عليه السّلام و ان كان من الطائفة المحقة و ذلك ضرورى يظهر من المعاصر ان الإجماع السابق أقوى من هذا و فيه غفلة عن انه يستلزم اعتبار أقوال أعداء الدين فى الإجماع مع انا مأمورون بمخالفتهم فينبغى إسقاط الإجماع السابق بالكلية كما لا يخفى بل لو علمنا دخول المعصوم فيه فاحتمال التقية ظاهر بل راجح.
قوله: خذ بالمجمع عليه بين أصحابك.
أقول: هذا لا دلالة على حجية الإجماع بوجه أما أولا فلان المراد بالمجمع عليه الحديث المجمع عليه لا الرأى و الظن المجمع عليه ألا ترى ان موضوع حديث عمر بن حنظلة هو ترجيح أحد الخبرين المختلفين على معارضه فاللام للعهد الذكرى، و كذا قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه انما يراد به الخبر المجمع عليه لما ذكرنا لا الرأى و الظن فإنه مع قطع النظر عن تواتر الأحاديث عنهم (ع) بالنهى عن العمل بهما لم يجز لهما ذكر فى الخبر أصلا و لا أقل من الاحتمال فلا يتم الاستدلال.
و أما ثانيا: فلان قوله خذ و قوله أصحابك، ليس شىء منهما من ألفاظ العموم أما الأول: فلأنه خطاب لشخص واحد، و اما الثانى: فهو من خطاب المشافهة و حاله معلوم مقرر فى محله و إذا لم يكن فيه عموم لم يكن حجة.
و أما ثالثا: فلان الظاهر من أصحابك هم أصحاب عمر بن حنظلة و لا يعرف الان فتوى أحد منهم فى مسئلة من المسائل و لا

دلالة له على جميع الموجودين فى

الفوائد الطوسية، ص: ۴۳۵

زمانه فضلا عن غيرهم.

و أما رابعا: فلان الأصحاب فى ذلك الوقت و ما قاربه كانوا كلهم أخباريين قطعا كما يعلم بالتواتر و تصريحات علمائنا فيدل على ان إجماع الأخباريين حجة لا مطلق الإجماع.

و أما خامسا: فلان أصحابه كانوا فى زمان الأئمة عليه السّلام و كانوا متمكنين من معرفة قول الامام المعصوم فما الدليل على دخول قول أهل زمان الغيبة مع تعذر اطلاعهم على قول امامهم قطعا أ ليس هذا قياسا مع الفارق.

و أما سادسا: فلانة استدلال بخبر واحد فى الأصول سنده ظنى عندهم و كذا دلالته و هم لا يجوزون الاستدلال بمثله كما صرحوا به.

و أما سابعا: فلانة معارض بالنصوص المتعددة الدالة على نفى حجية الإجماع و ان حجيته من مخترعات العامة فإذا تعارضا تساقطا.

و أما ثامنا: فلانة يحتمل التقية فيمكن حمله عليها و معارضه أرجح منه لبعده عن الأقوال العامة جدا.

و أما تاسعا: فلانة تضمن ترجيح ما خالف العامة و ترك ما وافقهم فينبغى أن يقول المعاصر بأن مخالفة العامة دليل شرعى و هو لا يقول به و الا لزمه ان يقول من شك فى وجوب الصلاة أو تحريم الخمر يكفيه الحكم بما يخالف اعتقاد العامة و هو ظاهر البطلان و مع ذلك يستلزم عدم حجية الإجماع لقولهم بها و هذه المعارضة لا يمكن دفعها عند الإنصاف و ما أجاب به فهو جوابنا و هو أن هذه الأمور المذكورة مرجحات للغير على معارضه لا أدلة مستقلة إلا ما دل على حجته دليل آخر تام.

قوله: و لذلك كان الشيخ يعمل به إلخ.

أقول: هذا ممنوع بل كلام الشيخ فى المواضع المشار إليها يدل على رده و عدم العمل به و بعد التسليم نقول: عمل غير المعصوم ليس بحجة قطعا و هو معارض بمن

الفوائد الطوسية، ص: ۴۳۶

صرح بخلافه و بالأحاديث المتواترة الدالة على الرجوع الى الامام فى جميع الأحكام و العجب من حكمه بأنه لا ينافى الإجماع مخالفة الثلاثة و هذا الإجمال «۱» فى بيان الإجماع غير مستحسن فليت شعرى ما حده فان كان اتفاق الأكثر كافيا فمن أين يعرف حد الكثرة سلمنا فينبغى إذا مات منهم واحد أو أكثر حتى صار الطرف الأخر أكثر ان ينقلب الحق باطلا و الباطل حقا مع ان ذلك غير منضبط قطعا و ما الدليل على هذه التفاصيل.

قوله: و من ترك دستور العمل إلخ.

أقول: هذا اللفظ من مخترعات المعاصر لا توجد فى كلام غيره من علمائنا و لا معنى لها أيضا يعتد به و لا تصدق الا على ضرورى المذهب لقوله عرض على الأئمة عليهم السّلام مرارا و الغرض من هذا الكلام التشنيع على الأخباريين مع انه مشترك بين الفريقين فإن الأصوليين و الأخباريين: منهم من يحتاط و منهم من يتساهل و معلوم ان التساهل فى الدين مذموم محرم و معلوم ان من يكتفى بحصول الظن سندا و دلالة أقرب الى التسامح ممن يشترط حصول العلم فيهما بالتواتر أو القرائن و حاصل كلامه يرجع الى ذم من عمل بالخبر المرجوح الذى معارضه راجح عليه و هذا أمر مفروغ عنه متفق عليه لا ينازع فيه أحد غير ان بعض الإفراد ربما تشتبه قبل التأمل.

قوله: كما وقع فى هذا الزمان فى مسئلة الرجعة.

أقول: هذا الكلام عجيب جدا و ظاهره انه منكر للرجعة و انه يعتقدان أحاديثها مرجوحة و ان معارضـها راجح و هو خلاف أقوال جميع علماء الإمامية و خلاف ما تواتر من أحاديث الأئمة عليهم السّلام.

و قـد اتفق جميع العامـة على إنكارها و نحن مأمورون بمخالفتهم و قـد حققناها فى رسالـة شـريفة تضـمنت أدلـة عقلية و نقلية و اشتملت على عبارات جميع علمائنا و على أربعة و ستين آية من القرآن و على ما يزيد على ستمائة حديث من روايات

---

(۱) و هذا الاحتمال- خ

الإماميـة نقلناهـا من أكثر من سـبعين كتابا من الكتب المعتمـدة «۱» و بعـد التتبع التـام لاـ يظهر لهـا معارض أصـلا و ان أحاديثها تجـاوزت حـد التواتر فـان كان مراد المعاصـر الإنكار على من أنكرها فله وجه لكن لا يناسب المقام لعـدم وجود أخبار يقتضـى إنكارها.

قوله: أما القياس إلخ.

أقول: كلامه فى المقام لا يخلو من اضـطراب و إجمال و حجيـة الأشـياء المذكورة مختلف فيها عند الأصوليين و هى أدلة ظنية و دليـل حجيتهـا الـذى أورده فى محله ضـعيف جـدا ظنى و الاسـتدلال به دورى و هو مع ذلك معارض بما هو أقوى منه و موافق للعامة أعداء الدين و لا حاجة الى نقله و إبطاله لظهوره و قد اتفق الأخباريون على عدم حجيتها و النصوص المتواترة التى يضـيق عنهـا المقـام دالـة على ذلك و هى تزيـد على الف حـديث منقولـة فى أكثر من مائة كتاب من الكتب المعتمـدة المشـهورة بين الإماميـة الإن و قـد جمعناها أو أكثرها فى أوائل كتاب القضا من وسائل الشـيعة و ذكرنا ما يؤيـدها فى خاتمة ذلك الكتاب و لا يظهر لها معارض عند التأمل.

و على تقـدير ظهوره يتعين حمله على التقيـة لموافقته للعامـة و لعل مراد المعاصـر ان هـذه الأشـياء ليس بحجة و لا معتبرة إلا مع قرائن قطعيـة و نصوص خاصـة أو عامة تدل عليها و تضاف إليها كقوله فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ فإن أراد ذلك هان الخطب و مع ذلك يبقى فيه شىء لا يخفى على المتأمل.

قوله: و لا يجوز الفتوى فى حكم الا بعد فهم جميع الأدلة الشرعية إلخ.

أقول: هـذا لاـ يوافقه عليه أكثر الأـصوليين فضـلا عن الأخبـاريين و الأحـاديث المتواترة أيضـا دالـة على بطلاـنه و انما اعتبروا ما يتوقف عليه ذلـك الحكم و يتعلق به فمن أراد تحقيق مسـئلة من مسائل الوضوء كيف يشترط أن يعلم أحكام الطلاق و المزارعة و المساقاة و المواريث و الشهادات و الحدود و الديات الى غير ذلك.

---

(۱) المسماة ب إيقاظ الهجعة فى إثبات الرجعة.

و قد صرح المحققون بجواز تجزى الاجتهاد و استدلوا بحديث ابى خديجة و غيره و الحق ان الاجتهاد الظنى غير جائز و ان العلم يحصل بمسئلة دون مسئلة و النص دال على جواز العمل حينئذ.

و ان أراد المعاصـر جميع الأدلة الشـرعية المتعلقة بتلك المسـئلة هان الخطب و مع ذلك فيه خلاف بينهم فى وجوب البحث عن المخصـص و المقيـد و الناسـخ و نحوهـا و الاحتياط البحث عن ذلك و لا شك ان معرفـة النحو و الصـرف و المعانى و البيان و اللغة مما يعين على فهم الكتاب و السنة.

و فهـم الكلام العربى موقـوف عليهـا بالنسـبة الى بعض المكلفين لا كلهم كمـا صـرح به الشـهيد الثـانى و غيره و ليس فهم كل حـديث و كل آيـة موقوفا على جميع تلك العلوم خصوصا بالنسـبة إلى العرب و من ادعى ذلك لم يقدر على إثباته و ليس كل من عرف هـذه العلوم يفهم جميع متشابهـات القرآن و الحـديث بـل من البـديهيات ان حـال المكلفين فى ذلـك مختلفـة و حال الآيـات و الروايـات كـذلك فالإجمـال هنـا غير جيـد بـل الضابـط عنـد الأخباريين حصول العلم فيعتبر كل ما يتوقف عليه و عند الأصوليين حصول الظن و يعتبر أيضا ما يتوقف عليه عندهم و قد صرح المحققون من الأصوليين بالتفصيل الذى أشرنا اليه.

و قـد صـرح الشـهيد الثانى فى رسالة الاجتهاد بأن أكثر ما ذكره المعاصـر غير موقوف عليه و بالغ فى الإنكار على من يدعى انها موقوف عليها خصوصا فى المنطق و الكلام، و العجب من ذكر المعاصـر لعلم البديع مع انه لم يذكر أحد من الأصوليين أصـلا و لا شـبهة فى عـدم توقف شـىء من الأدلـة عليه بل أكثر مسائل المعانى و البيان كذلك بل جميع العلوم الثلاثة غير موقوف عليها عند المحققين من علماء الأصول و انما يعتبر قدر الحاجة منها و لا دليل على ما ادعاه بل كلامه دعوى مجردة عن برهان.

قوله: و لكن فى الغالب لا يعتمد على فهمه.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۳۹

أقول: من عرف هـذه العلوم أيضـا كثيرا مـا يفهم شـيئا و لا يعتمـد على مـا فهمه بـل يظهر لغيره أو له فى وقت آخر انه غلط فما أجـابوه به فهو جوابنـا و الضابـط هو ما قلناه سابقا من حصول العلم عنـدنا و الظن عنـدهم و الـذى يقع فيه الأشـياء المـذكورة هو الدلالات الظنية و المفهومات و هى غير معتمد عليها عند الأخباريين و لا يعتقدون حجيتها فكان المفسدة على قولهم قليلة:

قوله و لا بد من معرفة الخلاف و الوفاق.

أقول: هـذا متفرع على حجيـة الإجماع مع عـدم العلم بدخول المعصوم عليه السّـلام و أصـحابنا يصـرحون بنفى حجيته و لا دليل عليها أصـلا كما مر و من عمل بالنص الصـحيح الصـريح الخالى من المعارض الراجح لا حاجة الى معرفة قول غير المعصوم فإنه إذا خـالف قول الامـام فليس بشـىء فـإن وافقه فـالمعتبر قول الامـام لا قول غيره و لا شك ان الرواة إذا رووا حـديثا لم يوردوا له معارضا و لا تعرضوا لتأويله و لا تضعيفه بل دونوه فى كتبهم المعتمدة فهم قائلون بمضمونه كما يعلم بالتتبع قطعا.

و صـرح به جماعـة من علمائنا على انه لا حاجـة الى عمل أحـد به بعـد ثبوته و خلوة عن المعارض كما قلنا و من ادعى الاحتياج الى ذلك لم يجد عليه دليلا و يلزمه ترجيح قول غير الامام على قول الامام.

و اعلم ان جميع ما ادعى المعاصـر و غيره فى هذا المقام انه محتاج اليه و موقوف عليه ليس له دليل صالح الا انهم يدعون توقف معرفـة الأحكـام عليه و هى مصـادرة و الكثرة مختلف فيه و كثير من علمائنا يصـرحون بنفى الاحتياج اليه و الضابط ما قلناه سابقا من حصول العلم و هو يختلف باختلاف المسائـل و الأدلـة و المكلفين كمـا هو ظاهر، و ليس شـىء من هـذه الأمور المـذكورة مقصودا لـذاته و كـل مـا كـان منها مما لا يتعلق بالعربيـة و هو مبنى على الإنظار العقليـة و الأدلـة الظنيـة فهو من مخترعات العامة أعداء الأئمة عليهم السّلام و مفاسده كثيرة جدا و بعضها مشاهد فكم قد رأينا ممن تعاطى هذه العلوم الفاسدة مع اعتقاده صحتها و اعتماده عليها يحصل له غرور عظيم بعقله الناقص

الفوائد الطوسية، ص: ۴۴۰

و يعتمـد على كل ما يلقيه الشيطان فى قلبه حتى انتهى أمر الناس الان الى ما لا يمكن وصـفه بسبب شؤم هـذه العلوم حتى ربما رجحوا دليلا عقليا ظنيا ضعيفا غير تام على ألف حديث صحيح و على مائة آية من القرآن حتى انهم يردون ما يقدرون على رده و يأولون ما لا يقدرون على رده تأويلا أقبح من الرد أعاذنا اللّه من ذلك.

قوله: و ذلك ليس الا الكامل فى العلوم المذكورة.

أقول: هذا عجيب مع ان أكثر العلوم المذكورة لم يكن فى زمان الصادق عليه السّلام موجودا بين المسلمين و انما وجد فى أواخر زمان الأئمة عليهم السّلام و بعضها لم يكن موجودا بين الإمامية.

و قد صرح الشيخ الطوسى فى العدة بأنه لم يصنف أحد من الإمامية فى الأصول شيئا قبله الا الشيخ المفيد فإنه الّف رسالة مختصرة و الشيخ فى العدة من عادته رد قواعد العامة و أدلتهم فلم يقبل منها الا النادر حتى انه صرح ببطلان الاجتهاد و العمل بالظن و كذا كل من تقدم على العلامة على أنه قد ورد النهى عن أكثر العلوم المذكورة بنص خاص أو عام سوى علوم العربية فكيف يكون شرطا فى جميع الأحكام مع عدم وجود نص صريح فى اعتبارها بل عدم وجودها فى مدة تزيد على مائتى سنة و النقل المتواتر دال على ان أكثر الرواة الذين كانوا مرجعا لأهل بلادهم لم يكونوا عارفين بهذه العلوم كما هو ظاهر لمن تتبع الآثار.

فان قلت انهم كانوا مستغنين عن هذه العلوم لظهور الأئمة (ع) و مشافهتهم بخلاف أهل هذا الزمان.

قلت: ان بعض الشيعة فى ذلك الوقت كانوا متمكنين من سؤالهم عن بعض الأحكام لا عن كلها و أكثر الشيعة فى ذلك الوقت لم يقدروا على سؤالهم عليهم السّلام عن شىء فأى فرق و الذى قدر على سؤال الإمام عن مسئلة أو مسئلتين أو عشرة كيف استغنى عن هذه العلوم فيما فى المسائل و فى فهم الأحاديث التى سمعها مشافهة و فى فهم القرآن بل كثير من المطالب الآن قد تحققت عند كثير من أهل زمان الغيبة

الفوائد الطوسية، ص: ۴۴۱

و لم يكن تحققت عند أكثر خواص الأئمة عليهم السّلام كما يعلم بالتتبع مع انه لا مدخلية لتلك العلوم فى تحقيقها غالبا بل بين الزمانين عموم و خصوص من وجه و هو ظاهر عند المتتبع المنصف و كيف يكون هذه العلوم واجبة و لا يأمر الأئمة عليهم السّلام بتعليمها و لا يعلمونها الناس مدة ظهورهم بل ينهون عنها عموما و خصوصا.

قوله: من العمل بكل آية و كل خبر.

أقول: هذا التشنيع الشنيع مشترك بين الأصوليين و الأخباريين و من المعلوم ان بعض إفراد الفريقين يتسامحون و بعضهم يحتاطون فلا وجه لما قاله المعاصر و حيث ان الأخباريين لا يعملون بخبر الواحد الخالى عن القرينة و لا بالدلالات الظنية و لا بغير الكتاب و السنة من وجوه الاستنباطات كان التشنيع عليهم أبعد من الإنصاف و دعوى انهم يعلمون بكل آية و كل خبر مردودة بل لا يعملون الا بآية ثبت عند هم تفسيرها عن الأئمة عليه السّلام أو استدلالهم بها أو حكمهم بما يوافقها ليأمنوا عن النسخ و التخصيص و التأويل و نحوها و لا يعملون بخبر لا يكون متواترا أو محفوفا بالقرائن الكثيرة موجودا فى الكتب المعتمدة ظاهر الدلالة بحيث يفيد العلم خاليا من المعارض أو راجحا على معارضه بالمرجحات المنصوصة عنهم عليهم السّلام، فظهر ان طريقهم أقرب الى الاحتياط و أبعد من التشنيع.

قوله: لا يجوز العمل بالحديث إذا لم يشتهر بينهم فلا بد من تتبع كتبهم الفقهية.

أقول: هذا تمويه و مغالطة لأنه مخصوص فى حديث عمر بن حنظلة و غيره بحديث له معارض فحمله على العموم قياس لا وجه، و قد صرح الشيخ فى أول الإستبصار بأن الحديث الذى لا معارض له من الاخبار المحفوفة بالقرائن فإنه مجمع على صحته و لا خلاف فى ان شهرة رواية الحديث أو العمل به مرجح فاما ما لا معارض له فلا حاجة الى ترجيحه و لا وجه للفتوى بخلافه و لا لترجيح فتوى بعض الفقهاء على فتوى المعصوم الثابتة عنه فان الفتوى بخلافه إذا لم يوجد نص يدل عليها غير معتبر

الفوائد الطوسية، ص: ۴۴۲

فكيف يرد لأجلها النص الثابت عن الأئمة عليه السّلام أو يتخيل معارضتها له مع عدم ظهور دليل لها من الأحاديث خصوصا مع

كون صاحب تلك الفتوى يحكم تارة بالنص و تارة بالاجتهاد كما هو شأن بعض المتأخرين.

قوله: لان فيه طعنا على جميع علماء الإمامية.

أقول: الـذين عرض صاحب الفوائـد المدنيـة بالطعن عليهم و هم خمسـة لا غير كما يأتى، قـد عرض المعاصـر بالطعن عليهم فى أواخر رسالته كما عرفت بل صـرح بـذلك و لم يصـرح صاحب الفوائـد المدنيـة بالطعن عليهم و انما رجـح طريقة القدماء على طريقـة المتأخرين بالنصوص المتواترة و ذكر ان القواعـد الأصوليـة التى تضـمنتها كتب العامـة غير موافقة لأحاديث الأئمة عليهم السّـلام و قـد اثبت تلك الـدعوى بما لا مزيـد عليه و من أنصف لم يقدر أن يطعن على أصل مطلبه و لا ان يأتى بدليل تام على خلاف ما ادعاه.

قوله: فى حجية إجماع الشيعة قد تقدم الكلام فيه و من أنصف تحقق ان الحديث يدل على حجية الحديث المجمع عليه لا الظن المجمع عليه الـذى لا نص فيه لان موضوع ذلك الحديث الحديثان المختلفان كما عرفت فالاسـتدلال به على حجية الإجماع فى غير تلك الصورة قياس باطل.

و أمـا ترجيـح الإجمـاع على النص فإنمـا يجـوز إذا ظهر نص موافـق للإجمـاع و حينئـذ لاـ نزاع، و العجـب ان المعاصــر و بعض المتأخرين يقولون لا بد من معرفة أقوال الفقهاء المتقدمين لئلا يفتى بما يخالف إجماعهم مع انهم كلهم صـرحوا بان قول الميت لاـ يعتبر فى الإجمـاع و انما المعتبر فيه أهل عصـر واحـد و لـذلك اتفقوا على عـدم جواز العمل بقول المجتهـد الميت و لو كان إجمـاع الفقهاء السابقين شـرطا فى إجماع أهل العصـر و أقوالهم معتبرة فيه لكانت أقوال الفقهاء اللاحقين أيضا معتبرة فيه كما لا يخفى فمتى يتحقق الإجماع قبل يوم القيمة؟.

فـإن كـان الإجماع هو الاتفاق من جميع الأمـة من أول وقت النبوة إلى يوم القيمـة لزم ما قلنا و لزم اعتبار أقوال الجن أيضا لأنهم من الأمة، و المعاصر و سائر

الأصوليين لا يقولون به فهذا تناقض واضح فى كلامه و كلام أمثاله فلا تغفل.

قوله: الاجتهاد له إطلاقات ثلاثة.

أقول: هذا الاصـطلاح من خواص المعاصـر لا يوافقه عليه أحد و قد اعترف هو بعدم جواز العمل بالقسـمين الأولين ظاهرا و عند التأمل يعلم انه يعمل بهما و يظهر انهما واحد لا اثنان لتساوى التعريفين و الطريقتين فى الاستدلال و اعتبار الظن و دليل الحجية و غير ذلك و الاختلاف فى حجية بعض المدارك و الظنون لو كان موجبا لجعلهما قسـمين لكان موجبا لجعلهما عشرين قسما، بل أكثر لاختلاف الأصوليين من العامة فى أكثر من عشـرين نوعا هل هو حجة أم لا و كذا المتأخرون من الخاصة و دعوى المعاصر أن القسم الثالث اجتهاد لا وجه لها، فإنه عمل بالنص و إطلاق الاجتهاد على مجرد ترجيـح الاخبار بالمرجحات المنصوصة عنهم عليهم السّـلام فى غايـة الغرابـة كمـا إذا أطلق على ذلك اسم البدعـة أو الفسق أو الـذنب أو نحو ذلك مما هو منهى عنه كما ان الاجتهاد منهى عنه بأبلغ نهى كما اعترف به المعاصر سابقا.

و تخصـيص النهى باجتهاد العامة بمنزلة تخصيص النهى عن شرب الخمر بشرب العامة لها و تخصيص الغنا بمجالس الشرب كما فعله جماعة من الصوفية و لو ان أحدا ادعى ان وجوب الصـلاة و الزكاة و تحريم الزنا و السرقة مخصوص بالعامة لما كان أعجب من هـذه الـدعوى و نظيرهـا تخصـيص الصوفيـة مـا ورد من النص المتواتر فى ذم التصوف و الصوفيـة بـا العامـة فإنا للّه و انا إليه راجعون.

كيف بلغ الهرج و المرج فى زمان الغيبـة الى هـذه الغايـة من التخليط و التخبيط و دعوى المعاصـر ان جميع ما فى كتب الأصول

حتى القياس و الاستحسان لا ـ بد من معرفتها قد تكرر منه ذكرها بغير دليل و لو وجد دليلا لاورده قطعا و النهى المتواتر عن الاجتهاد و الظن و الرأى و القياس و مخترعات العامة و نحوها شامل لما ذكر المعاصر انه لا بد من معرفته لأنه لا يخرج عن تلك الأنواع قطعا و لا كان موجودا بين الإمامية فى زمان ظهور الأئمة عليهم السلام و لا فى أوائل الغيبة.

فإن أراد انه لا بد من معرفة هذه الأشياء لأجل اجتنابها لا العمل بها هان الخطب مع أنها معروفة لا تخفى، و من شك فيها أمكنه معرفتها من اللغة و من كتب الاستدلال التى ألفها الشيعة قوله: و هذا اللفظ ورد فى مقام المدح إلخ أقول: هذا عجيب جدا و الجواب عن استدلاله بالخبر المذكور من وجوه.

أحدها: انه خبر واحد لا يعارض المتواتر و ثانيها: ان دلالته ظنية فالاستدلال بها على الاجتهاد الظنى دورى و ثالثها: انه محتمل للاحتمالات الكثيرة و إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال كما يعترفون به.

و رابعها: انه نظير قولهم عليهم السّلام قليل من سنة خير من كثير فى بدعة «۱» و قولهم (ع) الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة «۲» و غير ذلك و هو مما شاة مع الخصم و خامسها: ان الاجتهاد هناك مخصوص بالاجتهاد فى العبادة لا فى تحصيل الظن المنهى عنه قطعا و هو مثل قولهم (ع) نوم العالم أفضل من عبادة العابد لان قبله نوم العالم أفضل من سهر الجاهل و بعد هذه العبارة و ما يضمر النبى فى نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين «۳».

فالقرينة فيه ظاهرة واضحة فى المراد الاجتهاد فى العبادة كما روى عليكم بالورع و الاجتهاد «۴» فان ذكر الورع قرينة ظاهرة واضحة ان المراد به الاجتهاد فى العبادة لا فى تحصيل أمر منهى عنه و لا أقل من الاحتمال و لو جاز الاستدلال بمثل هذه العبارة على الاجتهاد فى تحصيل الظن لجاز الاستدلال على جواز التقليد

---

(۱) البحار ج ۲ ص ۲۶۱ و فيه فعمل قليل فى سنة خير من عمل كثير فى بدعة.

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۷

(۳) الكافى ج ۱ ص ۱۲

(۴) الكافى ج ۲ ص ۷۶

بأحاديث الاشعار و التقليد الواردة فى كتاب الحج فإن الاشعار هناك دال على معنى التقليد، و الورع هنا دال على معنى الاجتهاد و أمثال هذه التمويهات و المغالطات قبيحة ممن ينسب الى الفضل.

و سادسها: ان الخبر المذكور فى مدح العقل و قد قوبل هنا بالجهل فعلم ان المراد به العلم بقرينة مقابلة الجهل دون الجنون فدل على ذم الظن و هو نقيض مطلب المعاصر و ذم الظن قد تجاوز حد التواتر فى الآيات و الروايات فلا يعارض بمثل هذا الشبهات و التمويهات.

و سابعها: انه يتعين حمله على التقية لو كان صريحا لأنه موافق لجميع العامة و ثامنها: انه يحتمل ارادة الاجتهاد فى تحصيل العلم لا ـ الظن و هو غير محل النزاع بل هو حينئذ موافق للاخباريين، فقد ظهر لك انه من المتشابهات لكثرة الاحتمالات و معارضته للمتواترات.

قوله: فلا يكون البحث عن الرجال لغوا كما يدعيه الأخباريون.

أقول: هذا أيضا عجيب جدا فإن الأخباريين لا يدعون ذلك و كيف و هم يصرحون بان أحوال الرجال خصوصا المصنفين من

جملـة القرائن على ثبوت الاخبار و أحوال الرواة من جملـة المرجحات المنصوصة و علماء الرجال كلهم من الأخباريين بل جميع الإمامية المتقدمين على العلامة يصـرحون ببطلان الاجتهاد و العمل بالظن و العلامة و الشهيدان و الشيخ على و الشيخ بهاء الدين لا غير يصـرحون بجواز الاجتهاد و العمل بالظن بل وجوبهما و قد اعترف المعاصر بعدم جواز سلوك طريقهم و نسب الى جميع الأخباريين التسامـح و التساهل و هـذا عجيب فان منهم خواص الأئمـة (ع) بل جميع علماء الإمامية الا خمسة فكيف ينسب إليهم التساهل فى الدين بل هذا المعاصـر قد نسب التسامح الى المجتهدين أيضا كما مر نقله فلم يبق أحد بزعمه بريئا من ذلك و هذا أعجب و أغرب و أقبـح و تناقض رسالـة المعاصـر فى مواضع أخر أظهر من ذلك و أوضـح و بين الطريقتين فى التسامع عموم و خصوص من وجه

الفوائد الطوسية، ص: ۴۴۶

كما تقدم و يأتى و ليس كل من لم يعمل بالاصطلاح الجديد الموافق للعامة الذى قد تجدد بين الشيعة فى زمن العلامة يلزمه ان يكون البحث عن أحوال الرجال عبثا و من العجب دعواه ان صاحب الفوائـد المدنيـة رئيس الأخباريين و كيف يقدر على إثبات هـذه الـدعوى مع ان رئيس الأخباريين هو النبى صـلى اللّه عليه و آله ثم الأئمـة (ع) لأنهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد و انما كانوا يعملون فى الأحكام بالأخبار قطعا ثم خواص أصحابهم ثم باقى شيعتهم فى زمانهم مدة ثلاثمائة و خمسين سنة و فى زمان الغيبة إلى تمام سبعمائة سنة.

فالذى يظهر من النقل المتواتر عنهم و تصـريحاتهم خصوصا الشـيخ الطوسـى رئيس الطائفة و السـيد المرتضـى علم الهدى انه لا يجوز عنـدهم العمـل بالاجتهـاد و لا الظن و انما كانوا يعملون فى نفس الأمر بالأخبار و قـد جمعت جملـة من عباراتهم فى محل آخر و الاخبار المتواترة عن النبى صـلى اللّه عليه و آله و الأئمة (ع) دالة على ذلك و مما تواتر بين الفريقين قوله (ع) انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب اللّه و عترتى أهل بيتى.

و لا ترى الاجتهاد و الظن مذكورين فى كلام أهل العصـمة عليهم السّـلام الا بالذم و النهى و التهديد كما هو ظاهر بالتتبع و انما ورد الأمر بالاجتهاد فى جهـة القبلة لأنها ليست من نفس الأحكام الشـرعية بل هى من الأمور الدنيوية كسائر موضوعات الأحكام و انما محمولاتها أحكام شرعية يجب أخذها من المعصوم عليه السّلام كما وقع التصريح به فى المقامين فى عدة أخبار معتمدة و لتحقيق ذلك محل آخر.

قوله: و النزاع هنا بين الاخبارى و المجتهد لفظى.

أقول: ان أراد بقوله هنا تقسـيم الحـديث إلى أربعة أقسام فكون النزاع لفظيا ظاهر الفساد، و ان أراد ترجيح الاخبار فهو أيضا غير صحيـح لأن الأصول يرجح بالمرجحات المذكورة فى كتب الأصول و هى تزيد على خمسـين مرجحا ليس على شـىء منها دليل يعتد به و مغايرتها للمرجحات المنصوصة و هى اثنا عشر ظاهره لا يخفى.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۴۷

و اعلم ان كثيرا مـا يقول من يتعصب لأهـل الأـصول ان النزاع بينهم و بين الأخبـاريين لفظى و ذلـک عنـد العجز عن اسـتدلال و بعضـهم يقول ذلك جهلا منه بمحل النزاع و ينبغى ان يقال لهذا القائل إذا كان النزاع لفظيا فانكارك على الأخباريين لا وجه له بـل هو إنكـار على جميع الإماميـة فلاـ يجوز التشـنيع على الأخبـاريين و الحق ان النزاع بينهم لفظى فى مواضع يسـيرة جـدا لا فى جميع المواضع و لا فى أكثرها و نظير هذا قول من يزعم ان النزاع بين الشـيعة و السنة لفظى لاتفاقهم على القول بالتوحيد و النبوة و المعاد و الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و غير ذلك و بطلان هذا واضح كبطلان الذى قبله.

و ينبغى ان نذكر هنا جملة من الاختلاف المعنوى بين الفريقين و نقتصر على وجوه.

الالف- ان الأصوليين يقولون بجواز الاجتهاد فى الأحكام بل وجوبه، و الأخباريون يقولون بعدم جواز العمل بغير نص.
ب- ان الأصوليين يقولون بجواز العمل بظن المجتهد بل بوجوبه لا بغيره و الأخباريون يقولون بعدم جوازه.
ج ان الأصوليين يقولون بجواز العمل بخبر الواحد الخالى عن القرينة و الأخباريون يقولون بعد جوازه.
د- ان الأصوليين يقولون بجواز العمل بالمرجحات غير المنصوصة مما ذكر فى الأصول و الأخباريون يقولون بعدم جوازه.
ه- ان الأصوليين يقولون بجواز العمل بالخبر الظنى السند، و الأخباريون يقولون بعدم جوازه.
و- الخبر الظنى الدلالة كذلك.
ز- الأصل كذلك.
ح- الاستصحاب كذلك.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۴۸

ط- مفهوم الشرط كذلك.
ى- مفهوم الصفة كذلك.
يا- مفهوم الغاية كذلك.
يب- سائر المفهومات التى قال بحجيتها جماعة من الأصوليين كذلك.
يج- قياس الأولوية كذلك.
يد- قياس منصوص العلة كذلك يه- الإجماع كذلك يو- ظواهر القرآن التى لا يوافقها نص أصلا كذلك يز- سائر المدارك الظنية كذلك و قد عدها الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد مائتين مائة قاعدة أصولية و مائة قاعدة نحوية يستنبطون منها الظنون مع انه عليه السّلام قال انى تارك فيكم أمرين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب اللّه و عترتى أهل بيتى فكيف جعلوا الاثنين مائتين و أكثر تلك الوجوه لا يستفاد من الكتاب و لا من أهل البيت بل يستفاد منهم إنكارها و ابطالها و ناهيك بأنها عين طريقة العامة بعيدة من طريقة الأئمة عليه السّلام و خواصهم يح- ان من علم حكما ثابتا عنهم صلى اللّه عليه و آله و لم يكن بلغ رتبة الاجتهاد يجوز له العمل به عند الأخباريين و لا يجوز له ذلك عند الأصوليين بل يجب عليه العمل بظن المجتهد.
يط- ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد إذا بلغه ألف حديث صحيح صريح فى مسئلة و سمع فتوى من مجتهد صادرة عن ظن منه بأصل أو نحوه من طرق حصول الظن يجب عليه العمل بذلك الظن عند الأصوليين و مخالفة تلك الأحاديث و يجب عليه العمل بالأحاديث، و مخالفة ذلك الظن عند الأخباريين ك- ان المجتهد إذا قال لم يبلغنى فى مسئلة كذا حديث أصلا لا عام و لا خاص لكنى اجتهدت فيها فحصل لى ظن بكذا، فعند الأخباريين لا يجوز العمل بذلك الظن

الفوائد الطوسية، ص: ۴۴۹

بل يجب تحصيل حديث يعمل به، و الا عمل بالاحتياط لتواتر النص به و عند الأصوليين يجب العمل بذلك الظن و ان خالف الاحتياط و القائلون بالاجتهاد كثيرا ما يعترفون فى المسائل بعدم النص ثم يفتون فيها و من تتبع وجد بعض تلك المسائل منصوصة بما يخالف تلك الفتوى أو يوافقها و من تتبع كتب الاستدلال و كتب الحديث تحقق صدق هذه الدعوى.
كا- ان المجتهد إذا أفتى بظنه و كان الظن موافقا لألف حديث ثم مات فعند الأصوليين لا يجوز للمقلد أن يعمل بذلك الظن و لا بتلك الأحاديث بل يجب عليه العمل بظن مجتهد آخر حيّ و ان كان مخالفا لتلك الأحاديث المتواترة و عند الأخباريين يجب العمل بتلك الأحاديث ان كانت دلالتها مفيدة للعلم و لو بانضمام القرائن و الا فبالاحتياط كب- ان من كان من العلماء عارفا بالأحاديث كلها مطلقا على جميع المقدمات المعتبرة فى الاجتهاد إلا مقدمة واحدة أو نصف مقدمة أو مسئلة واحدة منها،

فعند الأصوليين لا يجوز له ان يعمل بعلمه و لا بشىء من تلك الأحاديث الصحيحة الصريحة و ان كانت متواترة بل يجب عليه الرجوع الى المجتهد و ان لم يكن فى تلك البلاد مجتهد وجب عليه السفر اليه و ان كان فى بلاد بعيدة مسيرة سنة أو عشر سنين أو أكثر فإذا وصل اليه وجب عليه العمل بظنه و ان خالف تلك الأحاديث كلها و كان خلاف الاحتياط أيضا، و عند الأخباريين يجب عليه العمل بتلك الأحاديث التى استفاد منه العلم.

كج- ان الأصوليين فى هذه الصورة يقولون يجب على هذا العالم ترك علمه و يقينه و العمل بظن غيره و ان كان جاهلا بتلك الأحاديث إذا كان مجتهدا و عند الأخباريين لا يجوز ترك العلم و اليقين و العمل بالظن، و أمثال هذه الوجوه كثيرة جدا لا يخفى على من عرف الطريقتين و اعلم ان هذه الوجوه مبنية على اعتقاد أكثر الفريقين فان بين كل فريق

منهم اختلافا فى بعض الجزئيات مذكورا فى محله.

قوله: ان هذا العلم هو الظن بل هو ظن ضعيف إلخ أقول: دعوى المعاصر و بعض من وافقه ان العلم العادى ظن بل ظن ضعيف محض مكابرة و تمويه و مغالطة، بل نوع من السفسطة ينتهى إلى الزندقة كما يأتى بيانه إن شاء اللّه و معلوم ان علماء الأصول فضلا عن الأخباريين يعدون العلم العادى من اليقينيات و لا يرتاب فى ذلك أحد من العقلاء و لو ان أحدا سمع الاخبار عن وجود مكة و بغداد و الخضر و ذى القرنين من عشرة آلاف رجل أو أقل أو أكثر ممن يستحيل اجتماعهم على الكذب عادة ثم قال لم يحصل لى من اخبار هؤلاء العلم بل حصل لى ظن ضعيف لحكم العقلاء بجنونه، بل حكم أهل الشرع بكفره لأنه ينكر صحة نقل القرآن و جميع الأحكام الشرعية و معجزات النبى و الأئمة عليهم السّلام و النصوص عليهم و اخبار المعاد و أمثال ذلك و هو كفر و الحاد فان العلم الحاصل من التواتر و من الخبر المحفوف بالقرائن من جملة أنواع العلم العادى و يلزم هذا القائل أن يقول بأن العلم لا- وجود له و ان الأمر بطلب العلم تكليف ما لا- يطاق و ان النهى عن الظن فى الآيات و الروايات كذلك إذ لا يوجد غيره و لا يمكن العمل الا به و العلماء كلهم يصرحون حتى الأصوليون بأن العلم العادى ليس من الظن و بان العلم ممتاز من الظن و ان الحاصل من التواتر و من الخبر المحفوف بالقرائن هو العلم لا- الظن، و قد تعين علينا نقل جملة من عباراتهم لدفع تمويه المعاصر و أمثاله حيث يقولون تارة بأنه لا يمكن ان يحصل من الاخبار الا الظن و تارة بأن العلم لعادى الظن.

قال العلامة فى التهذيب: الفقه العلم بالأحكام الشرعية.

ثم قال: و ظنية الطريق لا تنافى علمية الحكم و ليس المراد العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه ثم قال و الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ثم قال و يستجمع العلم المطابقة و الجزم و الثبات و لا ينتقض بالعاديات لحصول الجزم و إمكان النقيض باعتبارين «انتهى».

و مراده ان الجزم باعتبار العادة و احتمال النقيض باعتبار قدرة اللّه كانقلاب الجبل ذهبا و البحر دما و من المعلومات العادية وجود الكلينى و الصدوق و المفيد و الشيخ و المرتضى و العلامة و أمثالهم و كونهم رجالا- لا نساء و لا خناثى و كونهم من الشيعة الإمامية لا من المعتزلة و الاشاعرة و الحنفية و الشافعية، فعلى قول المعاصر كل ذلك ظن ضعيف لا علم فإن العمامة و اللحية و نحوها لا تنافيان كون الشخص خنثى أو أنثى بالنسبة إلى قدرة اللّه و كثير من غير الشيعة يدعون التشيع و مثل هذه الاحتمالات المتوجهة على قول المعاصر وسواس و خبط و جنون لا يعتد به بل يوجد فى المشاهدات احتمالات بالنسبة إلى قدرة اللّه بل بالنسبة إلى فعل ساحر أو مشعبد أو نحوهما أو تشكلات من الملائكة و الجن و الشياطين و غير ذلك من الاحتمالات

يخرج المشاهدات على قول المعاصر من إفراد العلم و يجعلها ظنا ضعيفا و على قوله لا- يبقى للعلم عين و لا- أثر و هو باطل باتفاق العقلاء و شهادة الوجدان و العقل و النقل.

و قال العلامة أيضا فى التهذيب فى بحث الخطاب قيل الدلائل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة و النحو و التصريف و عدم الاشتراك و المجاز و غير ذلك و لا شك ان هذه ظنية فالموقوف عليها ظنى و الحق خلافه لان بعض اللغة و النحو و التصريف متواتر و عدم الأشياء التى ذكرها قد يعلم من محكمات القرآن فثبت القطع ثم قال فى بحث التخصيص يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، و توقف القاضى و منع غيره لان العام قطعى.

و الجواب- ان متنه قطعى و دلالته ظنية و خبر الواحد بالعكس فتساويا «انتهى».

و مراده خبر الواحد الخالى عن القرينة و لا ريب ان العلم بالقرآن علم عادى كما عرفت و قد اعترف هنا بأن دلالة الخبر الخاص قطعية مفيدة للعلم ثم قال فى بحث الاخبار: الخبر اما ان يعلم صدقه أو كذبه أو يخفى الأمر ان و الأول أما ضرورى

كالمتواتر أو ما علم أن وجود مخبره بالضرورة و اما كسبى كالخبر المطابق الذى علم وجود مخبره اكتسابا و خبر اللّه و خبر رسوله و خبر الأئمة (ع) و الخبر المتواتر معنى و الخبر المحتف بالقرائن.

ثم قال إنكار السمنية «۱» افادة التواتر العلم ضرورى البطلان و تجويز الكذب على كل واحد لا يستلزمه على الجميع و الحق ان العلم عقيبه ضرورى و الا لافتقر الى دليل فلم يحصل للعوام.

و قال أبو الحسين «۲» و الكعبى و الجوينى و الغزالى انه نظرى لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة و الدواعى إلى الكذب و كون المخبر عنه محسوسا لا- لبس فيه و استحالة كون الخبر كذبا عند هذه فيجب كونه صدقا و هو ضعيف لأن المقتضى لحصول هذه الأشياء العلم.

و السيد المرتضى توقف فى القولين ثم قال يشترط فى العلم انتفاؤه اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل و مثله و تقوية الضرورى و ان لا يسبق شبهة الى السامع أو تقليد ينافى موجب الخبر و هذا شرط اختص به السيد المرتضى و هو جيد و ان يستند المخبرون الى الإحساس و استواء الطرفين و الواسطة فى ذلك و لا- يشترط العدد خلافا للقاضى من حيث اعتبره و توقف فى الخمسة و المتواتر معناه يفيد العلم بأمر مشترك تدل عليه الجزئيات آحادا بالتضمن «انتهى».

و مثل هذه العبارات فى التهذيب كثيرة سوى ما ذكرناه و فى غيره من مؤلفاته كالمبادى و النهاية و غيرهما و فى مؤلفات غيره كالشيخ و المرتضى و الشهيدين و غيرهم أيضا كثيرة لا يخفى.

و قال الشيخ البهائى فى الزبدة: المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع و شبهة السمنية واهية و حصر أقلهم فى عدد مجازفة و ما لم يتواتر آحاد و لا يفيد بنفسه

---

(۱) السمنية بالضم و فتح الميم: قوم بالهند دهريون يقولون بالتناسخ و ينكرون وقوع العلم بالأخبار زاعمين ان لا طريق للعلم سوى الحس و هى نسبة الى سومنات بلد بالهند يقال: ذهب مذهب السمنية.

(۲) أبو الحسن- خ

الا ظنا و مدعى القطع مكابر و قد يفيده ان حف بالقرائن و المنازع مباهت «انتهى» و لا خلاف بين علمائنا فى ذلك و عباراتهم صريحة فيه فلا وجه لجعل المعاصر ذلك العلم ظنا.

قوله: ان خبر الثقة من الاخبار المحفوفة بالقرينة.

أقول: اعتراض المعاصر على هذا لا وجه له بعد ملاحظة معنى الثقة حيث ان معناه الذى يؤمن منه الكذب عادة و قد استعمل بهذا المعنى فى الأحاديث كما ورد فى سفراء المهدى عليه السّلام و غير ذلك و يظهر أنه حقيقة عرفية فى ذلك الوقت و فيه ورد التوثيق و لو لا ذلك لم يكن بين خبر الثقة و خبر الضعيف فرق فى ترتب الأثر و لا فى الاعتماد و هو واضح البطلان و هذه قرينة قوية جدا ربما ينتهى فى بعض الإفراد الى حد لا يبقى لاحتمال النقيض مجال و الوجدان شاهد صدق بذلك و الأحاديث المتواترة دالة على وجوب العمل بخبر الثقة و بأنه لا يجوز العمل بالظن فيكون مفيدا للعلم و قد صرح بذلك صاحب المدارك كما أشرنا إليه سابقا و قد صرح المحققون من علماء الأصول بأن القرائن لا يلزم كونها خارجة عن الخبر و المخبر بل أحوالهما من جملتها و الوجدان دال على ما قالوه و كذا النص المشار اليه و يظهر من المعاصر أنه قائل بأن أحوال الراوى لا تكون قرينة و هذا عجيب جدا لمنافاته للوجدان كما ذكرنا و كل أحد يجزم بالفرق الظاهر بين نقل الكلينى و نقل البخارى و بين رواية سلمان و رواية أبى هريرة و يلزم من بعض كلام المعاصر ان لا يفيد خبر المعصوم العلم إلا بقرينة أخرى غير العصمة لأنها من أحوال المخبر و هو خبر واحد محفوف بقرينة من أحوال المخبر به و هى العصمة و كيف لا يكون ثقة الراوى إذا انتهت الى حد يؤمن معها الكذب عادة كما هو معلوم من أحوال بعض الناقلين و كما هو المفروض موجبة للعلم حتى يقترن إليها قرينة أخرى هذا بعيد عن الإنصاف على ان المعاصر قائل بوجوب العمل بخبر الثقة و ان لم يفد الا الظن فالاعتراض قليل الجدوى.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۵۴

قوله: فانتقضت الكلية.

أقول: الانتقاض ممنوع لان الرجوع الى القرآن إذا ثبت بشروطه عن الأئمة عليهم السّلام فهو داخل فى السماع منهم للنص العام بذلك عنهم و وجه آخر و هو ان الأحاديث المتواترة دالة على وجوب الرجوع الى الأئمة عليهم السّلام فى تفسير القرآن و تأويله و بيان ناسخه و منسوخه و محكمه و متشابهه و خاصه و عامه و نحو ذلك مما يتوقف عليه العمل به فصحت الكلية و اندفعت المناقشة.

و اعلم ان صاحب الفوائد المدنية ادعى أمرين.

أحدهما: عدم جواز العمل بغير نص و عدم حجية الاستنباطات الظنية المقررة فى الأصول المأخوذة من كتب العامة.

و ثانيهما: كون أحاديث الكتب المعتمدة قسمين بعضها متواتر، و بعضها محفوف بالقرائن و ان كلا منهما يفيد العلم و يوجب العمل مع عدم المعارض، و أن تقسيم الحديث إلى أربعة أقسام مستحدث لا دليل عليه و لا يجوز العمل به و قد أثبت الأمرين بما لا مزيد عليه و أورد جملة من الأدلة العقلية و نقل أحاديث متواترة فلا يمكن إبطال أصل مطلبه.

و قد أوردنا فى كتاب وسائل الشيعة جملة مما يدل على تلك المطالب و قسمناها إلى أقسام أفردنا لكل قسم بابا و ذكرناها فى أول كتاب القضاء و ذكرنا فى خاتمة ذلك الكتاب جملة من القرائن و الأدلة و جواب الاعتراضات فمن أراد فليرجع الى ذلك الكتاب و لو لا خوف الإطالة و الملالة لذكرت هنا أحاديث متواترة واضحة الدلالة تدل على إثبات هذه المقالة لكنى اذكر عنوان تلك الأبواب و عدد أحاديث كل باب ليطلع على مضمون الأحاديث المشار إليها من لم يتيسر له الرجوع الى ذلك الكتاب و قد بذلت الجهد فى تطبيق العنوان على أحاديث ذلك الباب و لم اعتمد الا على الدلالات الظاهرة الواضحة المفيدة للعلم و هذا فهرست عنوان تلك الأبواب و عدد أحاديثها.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۵۵

باب انه ليس لأحد ان يحكم إلا الإمام أو من يروى حكمه فيحكم به و قد أوردت فيه عشرة أحاديث و فيه إشارة الى ما مر مما

يدل عليه و الى ما يأتى أيضا كذلك لوجود أحاديث كثيرة دالة على هذا المضمون فى غير هذا الباب باب عدم جواز القضاء و الإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين عليهم السّلام و فيه ستة و ثلاثون حديثا و اشارة الى ما تقدم و يأتى مما يدل على ذلك أيضا.

باب تحريم الحكم بغير الكتاب و السنة و وجوب نقض الحكم مع ظهور الخطاء و فيه خمسة عشر حديثا و اشارة الى ما تقدم و يأتى.

باب عدم جواز الحكم بالرأى و الاجتهاد و المقاييس و نحوها من الاستنباطات الظنية فى نفس الأحكام الشرعية فيه خمسون حديثا و اشارة الى ما تقدم و يأتى.

باب وجوب الرجوع فى جميع الأحكام الى المعصومين عليهم السّلام فيه اثنان و أربعون حديثا و اشارة الى ما تقدم و يأتى.

باب وجوب العمل بأحاديث النبى و الأئمة عليهم السّلام المنقولة فى الكتب المعتمدة و رواياتها و صحتها و ثبوتها فيه ثمانية و ثمانون حديثا و اشارة الى ما تقدم و يأتى و فى هذه الأحاديث دلالة على وجوب العمل بالكتب المعتمدة على عدم جواز العمل بغيرها.

باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة و كيفية العمل بها فيه خمسون حديثا و اشارة الى ما تقدم و يأتى و فيه الأمر بالترجيح بزيادة العدالة و الثقة و الفقه و الورع و إجماع الشيعة و الشهرة بينهم و مخالفة العامة و مخالفة المشهور عندهم و موافقة الكتاب و السنة و تأخر زمان الحديث الى غير ذلك من المرجحات و فيه أحاديث متواترة دالة على وجوب اجتناب طريقة العامة و عدم جواز العمل بشىء منها.

باب عدم جواز تقليد غير المعصوم فيما يقوله برأيه و فيما لا يعمل فيه بنص منهم عليهم السّلام فيه اثنان و ثلاثون حديثا و اشارة الى ما تقدم و يأتى.

باب وجوب الرجوع فى القضاء و الفتوى الى رواة الحديث من الشيعة فيما

الفوائد الطوسية، ص: ۴۵۶

رووه عنهم عليهم السّلام من أحكام الشريعة لا فيما يقولونه برأيهم فيه سبعة و أربعون حديثا و اشارة الى ما مر و فى هذه الأحاديث و غيرها تصريحات بالأمر بالعمل برواية الثقة حتى مع التمكن من مشافهة المعصوم.

باب وجوب التوقف و الاحتياط فى القضاء و الفتوى و العمل فى كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السّلام فيه سبعة و ستون حديثا و اشارة الى ما مر.

باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة عليهم السّلام فيه ثمانون حديثا و اشارة الى ما تقدم و يأتى.

باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كلام النبى صلى اللّه عليه و آله المروى من غير جهة الأئمة (ع) الا بعد معرفة تفسيره منهم فيه أربعة أحاديث.

فهذا فهرست عنوان الأبواب و عدد أحاديثها مع انه يوجد فى كتب الحديث غير ما جمعته مما يوافق معناه لكنى اقتصرت على ذالك لتجاوزه حد التواتر و مع ذلك فاحاديث كل باب منها تدل على مضمون بابين و ثلاثة و أربعة و خمسة و أكثر لتقارب مضمون الأبواب.

و لا ريب ان كل من طالعها و تأمل ما فيها من التصريحات و المبالغات و كان خالى الذهن من الشبهة و التقليد لخلاف مضمونها لا يبقى عنده شك فى صحة جميع ما قلناه و من كان طالبا للحق قنع بها بل بما دونها و إفادتها العلم و اليقين و اللّه

الهادى.

و فى الخاتمة التى أشرنا إليها من القرائن و الأدلة و شهادات المتقدمين و المتأخرين من علمائنا ما يؤيد تلك الأحاديث المتواترة ما ان كانت تحتاج إلى التأييد فظهر ان هذه طريقة الأئمة (ع) و خواصهم، و ان ما خالفها طريقة العامة و قد تواتر الأمر بمخالفتهم.

و من تأمل هذه الأحاديث علم انها لا تكاد تقصر عن أحاديث النص على بعض الأئمة (ع) كالرضا (ع) مثلا فإنها تزيد على تلك النصوص كثرة و قوة و سندا و دلالة و مبالغة كما يظهر لمن تتبع القسمين و كذا أحاديث وجوب الصلاة لا تزيد عليها

الفوائد الطوسية، ص: ۴۵۷

و كذلك جميع أدلة أصول الفقه لا تقاوم تلك الأحاديث و الأدلة و لا تقاربها و ناهيك بذلك و اللّه الموفق.

قوله: و اما اجتهاد الإمامية الذى هو مجرد الجمع بين الاخبار إلخ.

أقول: قد عرفت ان هذا ليس باجتهاد ان كان الترجيح بالمرجحات المنصوصة الاثنى عشر المروية عن الأئمة الاثنى عشر عليهم السلام و الا فهو اجتهاد و عمل بغير نص فيتوجه عليه ما يتوجه على غيره من أقسام الاجتهاد و كيف يكون هذا القسم اجتهادا ممدوحا إذا وقع من الشيعة و يكون بعينه اجتهادا مذموما إذا وقع من العامة هذا بعيد من الإنصاف بل هو قسمان كما عرفت و ربما يزعم بعض المعاصرين من المتعصبين ان الأصوليين من الخاصة لا يعملون بغير نص و انما يعملون بالظن الحاصل من الأحاديث لا غير و هو الذى يسميه الأخباريون علما و هذه الدعوى عجيبة ممن يدعى الفضل و العلم كيف و قد قال العلامة و من تابعة بوجوب الاجتهاد فى تحصيل الظن بالأحكام الشرعية و بوجوب العمل بظن المجتهد و اعترفوا بأن دلالة بعض الأحاديث قطعية و بعضها ظنية و قالوا بحجية مفهوم الصفة و مفهوم الشرط و مفهوم الغاية و غيرها من المفهومات الا القليل و بحجية الأصل و الاستصحاب و قياس الأولوية و قياس منصوص العلة و الإجماع المنقول بخبر الواحد و أكثر وجوه الاستنباطات الظنية و ذكروا فى الأصول انهم لا يعملون بقياس مستنبط العلة لكن من تأمل كتبهم الاستدلالية يعلم انهم يعملون به لا على كونه دليلا إلزاميا للخصم بل يستدلون به وحده أحيانا، و كذا المصالح المرسلة كما هو ظاهر من المختلف و التذكرة و غيرهما حتى بلغت طرق تحصيل الظن عندهم الى مائتى طريق كما أشرنا اليه و أكثرها لا نص فيه و كثيرا ما يحكمون فى مسئلة و يعترفون بعدم النص و كتبهم مملوة بذلك.

و قد اعترف بذلك المعاصر فى رسالته و ذكر انه لا ينبغى الطعن عليهم مع

الفوائد الطوسية، ص: ۴۵۸

انه نفسه طعن عليهم و بالغ فى الطعن فان كان قصده تحذير الناس من سلوك تلك الطريق الكثيرة الاخطار الموافقة لطريقة المخالفين للأئمة الأطهار التى لا يعذر من سلكها الا أن يكون غافلا كما وقع من بعض المتأخرين فهو مطلب صحيح و لو لا الخوف من ان يظن بنا ارادة التشنيع لاوردنا من تلك المواضع أكثر من ألف مسئلة و من أراد تتبع الكتب لبيان هذا المطلب هان عليه ذلك و استغنى عن جمعنا تلك المسائل و اللّه الموفق.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۵۹

فائدة (۹۳) [حديث أيام زائرى الحسين عليه السّلام لا تعد من أعمارهم]

روى عن الصادق عليه السّلام قال ان أيام زائرى الحسين عليه السّلام لا تعد من آجالهم «۱».

و قد سأل عنه بعض الطلبة و استشكله بعضهم.

أقول: الذى يفهم من الحديث الشريف ان عمر زائر الحسين عليه السّلام يزيده اللّه سبحانه بقدر أيام زيارته و قد رواه الشيخ فى التهذيب هكذا، و رواه ولده فى الأمالى فى جملة حديث هكذا: و لا تعد أيام زائريه يعنى الحسين عليه السّلام جائيا و راجعا من عمره.

و فى التهذيب أيضا بإسناد معتبر جدا عن ابى جعفر عليه السّلام قال مروا شيعتنا بزيارة الحسين عليه السّلام فإن إتيانه يزيد فى الرزق و يمد فى العمر و يدفع مصارع «٢» السوء الحديث.

و فى حديث آخر فى فضل زيارته عليه السّلام قال: من أتى عليه حول لم يأت قبر الحسين عليه السّلام نقص اللّه من عمره حولا و لو قلت ان أحدكم يموت قبل اجله بثلاثين سنة لكنت صادقا و ذلك أنكم تتركون زيارته فلا تدعوها يمد اللّه فى أعماركم و يزيد فى أرزاقكم و إذا تركتم زيارته نقص اللّه من أعماركم و أرزاقكم فتنافسوا فى زيارته «٣»

---

(١) التهذيب ج ۶ ص ۴۳

(٢) مدافع خ م- التهذيب ج ۶ ص ۴۲

(٣) التهذيب ج ۶ ص ۴۳

و فى مزار ابن قولويه بإسناده عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال من لم يزر قبر الحسين عليه السّلام فقد حرم خيرا كثيرا و نقص من عمره سنة «١».

و بإسناد معتمد عن ابى عبد اللّه (ع) قال لا تدع زيارة الحسين بن على و مر أصحابك بذلك يمد اللّه فى عمرك و يزيد فى رزقك الحديث «٢» و أمثال هذه الأحاديث الشريفة كثيرة متفرقة فى كتب الحديث و هى واضحة الدلالة على ما ذكرنا من ان اللّه يزيد عمر زائر الحسين (ع) بقدر زيارته ذاهبا و عودا و ان تركها يوجب نقص العمر.

و يحتمل على بعد أن يكون المراد ان زائره عليه السّلام لا يكتب عليه الذنوب فى تلك المدة و لا يحسب ما انتفع به فيها من رزقه المقدر له فكأنها ليست من عمره لعدم مؤاخذته بالذنوب فيصير الكلام مجازا لكن الحقيقة مقدمة يتعين الحمل عليها مع الإمكان، و ان كانت الأحاديث الدالة على انه لا يكتب عليه الذنوب تلك المدة مروية أيضا.

و على الأول: يكون المراد بآجالهم مجموع أعمارهم و يمكن أن يراد بها وقت الموت يعنى ان أيام زيارته لا تكون وقتا يموت زائره فيه أو فى بعض اجزائه بل ان كان بقى من عمر الزائر يوم أو ساعة أو لم يبق منه شىء و سافر للزيارة يزيد عمره بحيث يذهب إلى الزيارة و يزور بل يقيم هناك المدة التى يريد الإقامة فيها و يرجع الى منزله ثم يموت إذا استوفى بقية عمره ان كان بقى منه شىء قبل سفره و الا مات عند دخول منزله إذا رجع.

و قد قال صاحب الصحاح الأجل مدة الشىء و هو موافق لما قلناه فيراد به اما مدة الحيوة و هى العمر أو مدة الموت أى الوقت الذى يموت فيه الإنسان أو الحيوان.

---

(١) كامل الزيارات ص ١۵١.

(٢) كامل الزيارات ص ١۵٢

فان قلت: يلزم من ذلك ان لا يموت أحد من زواره عليه السّلام فى طريق الزيارة ذهابا و لا عودا و لا مشهده عليه السّلام و

معلوم ان ذلک خلاف الواقع المشاهد المتواتر.

قلت الجواب عن ذلک من وجوه:

أحدها: ان أسباب زيادة العمر کثيرة جدا من الزيارة و الحج و الصدقة وصلة الرحم و غير ذلک من الأسباب الکثيرة المأثورة فی أحاديث ثواب الأعمال و غيره، و أسباب نقص العمر أيضا کثيرة جدا کترک الزيارة و قطيعة الرحم و غير ذلک مما اشتملت عليه أحاديث عقاب الأعمال و غيره و حينئذ نقول لعل سبب زيادة العمر و طوله يعارضه فی بعض الإفراد سبب قصر العمر و يکون مساويا أو أقوى فلا يترتب اثر على السبب.

و ثانيها: ان أنواع ثواب العبادات کثيرة کما يدل عليه أحاديث ثواب الأعمال من طول العمر و سعة الرزق و صحة البدن و دفع البلايا و الأمراض و حصول العز و الجاه و کثرة المال و مغفرة الذنوب و مضاعفة الأعمال و حصول الثواب و دفع العقاب الى غير ذلک و يدل على ذلک فی خصوص الزيارة اختلاف أنواع الثواب التی تضمنتها أحاديثها فکل فرد من إفراد الزائرين يحصل له نوع من الثواب الموعود به أو نوعان فصاعدا فلعل من مات فی الطريق أو هناک يکون استحق نوعا آخر من الثواب غير زيادة العمر بحسب ما اقتضته الحکمة الإلهية.

و ثالثها: ان شروط القبول کثيرة و موانعه کثيرة و ناهيک بقوله تعالى إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ فلعل من مات من الزائرين قبل العود لم يقبل منه و ذلک لطف للمکلف ليعمل الأعمال الصالحة و يکون بين الخوف و الرجاء.

و رابعها: ان يکون طول العمر و زيادته بقدر الذهاب و العود کليا حاصلا لکل أحد و يکون على قسمين حاصل قبل الموت و حاصل بعده فی الرجعة بعد أن يحشر هذا الزائر إلى الدنيا وقت الرجعة کما ورد فی أحاديث متواترة تزيد على ستمائة حديث قد جمعناها فی رسالة مفردة «۱» و نقلناها من کتب تزيد على سبعين

---

(۱) المطبوعة ببلدة قم المسماة بإيقاظ الهجعة فی إثبات الرجعة.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۶۲

من الکتب المعتمدة.

و خامسها: أن يکون ذلک مخصوصا بالأجل الموقوف الذی يحتمل الزيادة و النقصان بإذن اللّه سبحانه دون الأجل المحتوم الذی لا يحتمل کما دلت عليه الآيات و الروايات فلعل الذی يموت قبل الرجوع من الزيارة کان اجله محتوم لا يحتمل الزيادة.

و سادسها: ان يکون هذا العلوم مخصوصا بغير تلک الأفراد فإنه ما من عام الا و قد خص و العام الذی لا تخصيص له أصلا نادر جدا و تلک الإفراد و قد تخص بسبب کما أشرنا اليه و قد تخص بغير سبب لان ذلک تفضل من اللّه بزيادة العمر فلا يلزم عمومه و لا بأس بالحکم العام مع کونه مخصوصا فی المقامات الخطابية و يمکن التوجيه بوجوه أخر لا تخلو من بعد و فيما ذکرناه کفاية ان شاء اللّه.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۶۳

فائدة (۹۴) [حديث علينا إلقاء الأصول و عليکم التفريع]

روى عن الصادق (ع) انه قال علينا إلقاء الأصول و عليکم التفريع «۱».

و فی رواية: إنما علينا ان نلقى إليکم الأصول و عليکم ان تفرعوا.

أقول: قد ظن بعض المعاصرين ان الخبر دال على جواز الاجتهاد و الاستنباط الظنی و هذا الاستدلال ضعيف جدا بل لا وجه له

أصلا و العجب ان المقداد أورده فى أول التنقيح و استدل به على ذلك و فساد هذا الاستدلال يظهر من وجوه اثنى عشر.

أحدها: انه خبر واحد لا يكون حجة عندهم فى الأصول كما اعترفوا به.

و ثانيها: انه خبر واحد و معارضه متواتر ان كان المراد منه ما فهموه فكيف يعمل بخبر الواحد مع مخالفة المتواتر.

ثالثها: ان سنده و دلالته ظنيان عند هم فكيف يجوز لهم الاستدلال به على جواز الاجتهاد الظنى و الاستنباطات الظنية و الاستدلال دورى:

و رابعها: انه لا يفيد الا الظن بما قالوه و قد تقرر عندهم انه لا يجوز العمل بالدليل الظنى فى الأصول و قد خصوا الآيات و الروايات المتواترة فى النهى عن العمل بالظن بالأصول و الحق انه تخصيص بغير مخصص فلا يجوز عندهم الاعتماد على مثله.

---

(١) السرائر ص ۴۷۷.

و خامسها: انه معارض بما هو أقوى منه كما أشرنا إليه فلا يجوز العمل بالأضعف.

و سادسها: انه موافق للعامة كافة كما لا يخفى و معارضه غير موافق للعامة فتعين حمل هذا على التقية.

و سابعها: انه يحتمل للاحتمالات المتعددة التى يأتى بعضها و إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال كما هو مشهور عندهم.

و ثامنها: ان الأصوليين لا يجب عندهم الرجوع فى الأصول الى الاخبار بل لا يجوز و انما يعتمدون فيها على الدليل العقلى كما صرحوا به فى مواضع فلا بد من تأويل الخبر عندهم بما يأتى أو نحوه.

و تاسعها: انه لا تصريح فيه بالتفريع بالوجوه الظنية بل الآيات و الاخبار المتواترة دالة على تخصيص التفريع المأمور به بما كان بالوجوه القطعية المفيدة للعلم و هو موافق لطريقة الأخباريين فلا بد من حمله على ذلك و لا ظهور له فى التفريع الظنى قطعا و على تقدير ظهوره فيه يتعين حمله على خلاف ظاهره جمعا.

و عاشرها: انه أخص من المدعى لأنه دال على التفريع على أصول الأئمة عليهم السّلام المسموعة منهم الثابتة عنهم و هذا لا يشمل عشر معشار موضوعات الاجتهاد و الاستنباط كما هو ظاهر لمن أنصف و حاديعشرها: انه مخصوص بالتفريع على أصول الأئمة (ع) فما الدليل على جواز التفريع على أصول العامة المشهورة بين المتأخرين، و على الأصول التى أثبتوها بالأدلة العقلية الظنية و هى أكثر من أن تحصى.

و ثانى عشرها: انه لا يفهم منه الا التفريع على القواعد الكلية و العمل بالنص العام و استخراج أحكام جزئياته منه لأن الأصول هنا بمعنى القواعد الكلية قطعا، و قد شاع فى أحاديثنا استعمال الأصول بهذا المعنى ففى حديث دم البكارة عن ابى الحسن عليه السّلام قال: سر اللّه فلا تذيعوه و لا تعلموا هذا الخلق أصول دين اللّه ثم

ذكر قاعدة كلية يعرف منها دم البكارة من دم الحيض «۱».

و فى حديث السهو و الشك عن الصادق عليه السّلام قال إذا شككت فابن على الأكثر فإذا سلمت فأتم ما ظننت انك نقصت فقيل له هذا أصل قال: نعم «۲» و سئل عليه السّلام عن قضاء صلاة المغمى عليه فقال كل ما غلب اللّه عليه فاللّه أولى بالعذر ثم قال هذا من الالف باب التى علمها رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله عليا عليه السّلام يفتح كل باب منها ألف باب «۳» و مثل هذا فى الأحاديث كثير جدا و الغرض منه النص على حجية العمومات و شمولها لجميع الإفراد بشرط أن تكون ظاهرة الفردية ثم انه دال على وجوب الاقتصار فى الأصول على ما ثبت عنهم عليهم السّلام كما هو ظاهر من الحصر و أين هذا من قول الأصوليين، و

لا- يظن ان اجراء حكم الكلى على جزئياته و حكم العام فى أفراده ليس من التفريع بل ذلك من التفريع قطعا و قد صرح علماء المعانى و البيان و غيرهم فى مواضع كثيرة بقولهم هذه قاعدة كلية يتفرع عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية.

و قد صرح الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد بأن الأصل يستعمل بمعنى القاعدة الكلية التى يتفرع عليها جزئياتها و ذكر أنه منه قولهم لنا أصل و هو ان الأصل مقدم على الظاهر، و قولهم: الأصل فى البيع اللزوم، و الأصل فى تصرفات المسلم الصحة أى القاعدة التى وضع عليها البيع بالذات و حكم المسلم بالذات هذه عبارته قال: و أما قولهم الأصل فى الماء الطهارة فيجوز كونه من هذا القسم و هو الأنسب و أن يكون من قسم الاستصحاب «انتهى»

---

(١) فروع الكافى ج ٣ ص ٩٣.

(٢) الفقيه ج ١ ص ٣٤٠- ٣٥١.

(٣) أقول: المنقول فى الخصال و الوسائل هكذا- من الأبواب التى يفتح كل باب منها الف باب، و لم نجد عين ما نقله المؤلف ره هنا فى مظان الحديث و لعله كان فى نسخته أو استنبط من الأحاديث الواردة ان رسول اللّه (ص) علم عليا (ع) الف باب يفتح من كل باب الف باب.

و من تأمل كتاب تمهيد القواعد ظهر له انه كله «١» من باب تفريع الكليات على الجزئيات و تفريع أحكام إفراد العام عليه لكن بعضها أكثر عموما من بعض كما ذكروه فى الأنواع العالية و السافلة و المتوسطة و الأجناس كذلك و بالجملة فلا ريب انه لا يفهم من الحديث المذكور الا ان القاعدة الكلية المنصوصة عنهم عليهم السّلام يجوز العمل بها فى جميع أفرادها و ان النص العام كان فى الحكم على جميع افراده و انه لا يجب الاقتصار على النص الخاص و لا يشمل هذا الحديث جميع أقسام الاجتهاد و الاستنباط إذ لا يفهم منه الا الرخصة فى التفريع على الأصول التى يلقيها إلينا الأئمة عليهم السّلام خاصة و من نازع فى ذلك فهو مكابر خارج عن الإنصاف و خالف المتواتر من أحاديث الأئمة عليهم السّلام

---

(١) ظهر لذاته كله- خ ل

فائدة (٩٥) [حمل الأخبار على التقية]

استشكل بعض الفضلاء حمل بعض الأحاديث على التقية و قال: ان مذهب الإمامية فى حل الأحكام موافق لمذهب من المذاهب الأربعة التى عليها المدار بين العامة لا سيما مذهب الشافعى و كلهم مصوبة لا يخطؤن المجتهد المخطى بل يقولون انه مأجور، فعلى هذا يمكن الفتوى فى أكثر الأحكام بالحق من غير تقية غايته أن تكون الفتوى خطأ بزعم أكثرهم و ان كانت صوابا باعتقاد بعضهم مع اتفاق كلهم على نفى التخطئة و عدم التفسيق.

لا- يقال: قد يكون مذهب الإمامية معروفا بين العامة فلو أفتى به لتحقق الضرر لأنا نقول: معلومية مذهب الإمامية فى جميع المسائل معلومة البطلان و لم يكن للإمامية كتب فقه معروفة و لو سلم فالتقية لا تنفع فيما كان معلوما من مذهبهم خاصة كما فى قول الباقر (ع) ثلاثة لا أتقى منهن أحدا «١».

لا يقال التقية غير منحصرة فى أن يكون من علماء العامة بل قد يكون التقية من سلاطين الجور و حكام الضلالة.

لأنا نقول يستبعد ذلك لأنهم لم يكونوا أرباب رأى و اجتهاد و لو فرض ذلك كان فى قليل من المسائل.
لا يقال قد يكون بعض المذاهب أشهر و أعرف فيتقى بالإفتاء بما يوافقه.

---

(۱) الوسائل ج ۱ ص ۶۱ باب عدم جواز المسح على الخفين.

لأنا نقول: شهرته لا يوجب عندهم تخطئة غيره لأنهم قائلون بالتصويب هذا حاصل ما حرره بعض الفضلاء فى الاعتراض و الجواب من وجوه اثنى عشر أحدها: ان الأحاديث المتواترة دلت على عموم التقية إلا ما استثنى كالقتل و نحوه.
قال الباقر (ع) التقية فى كل ضرورة و صاحبها أعلم بها حين تنزل به «۱» و قال عليه السّلام التقية فى كل شىء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله اللّه له «۲».

إذا عرفت هذا فلعل الامام عليه السّلام فى تلك المسئلة الخاصة قد اضطر إلى التقية و هو أعلم بنفسه و خوف الضرر وجدانى و أسبابه كثيرة لا يطلع عليها غير صاحبها غالبا ألا ترى انهم عليهم السّلام كثيرا ما كانوا يعملون بالتقية فى جزئيات يسيرة من المستحبات و المكروهات و يتركون التقية فى الكليات كذم أئمة الضلال و لعنهم و قد سمعنا من بعض الثقات ان المخالفين قتلوا بعض الشيعة لتركه وضع احدى اليدين على الأخرى مع انهم لا يعتقدون وجوبه و كثير منهم لا يعتقدون استحبابه و قتلوا بعض الشيعة لتركه التحيات للّه فى التشهد و هو كذلك.
و ثانيها: ان موافقة اعتقاد الشيعة لبعض العامة لا تفيد شيئا إلا إذا كان الإنسان عندهم غير متهم بالتشيع فأما من يتهم بالتشيع فلا يقبلون له عذرا و هذا معلوم لكل من عاشر المخالفين.
و ثالثها: ان موافقة قول الشيعة فى تلك المسئلة لبعض العامة قد لا يطلع عليها من تجب التقية منه فى ذلك الوقت و تخاف ضرره فليس كل واحد منهم قد عرف جميع أقوالهم و مذاهبهم فى آحاد المسائل و قد كانوا خمسة و ثلثين مذهبا و روى أكثر ثم اتفقوا على أربعة و ليس أحد من الأربعة يعرف جميع فروع الباقى بل و لا جميع فروع مذهبه الا النادر منهم فلعل الذى يخاف الضرر منه يعتقد إجماع

---

(۱) الوسائل ج ۲ ص ۵۰۲
(۲) الوسائل ج ۲ ص ۵۰۲

المسلمين على قوله فى تلك المسئلة فلا يمكن مخالفته و لا يقبل لمن خالفه عذرا.
و رابعها: انا نمنع كون كل العامة مصوبة بل و لا أكثرهم فإن الخلاف شائع بينهم كما نقله العلامة و غيره من علمائنا عنهم و كما يظهر لمن نظر فى شرح المختصر كيف و قد تواتر عندنا و عندهم ان أبا بكر و عمر كانا مخطئان ابن عباس و ابن مسعود و غيرهما فى مسائل كثيرة كالعول و غيره و كانوا يخطؤنهما و كان يخطئ أحدهما الأخر و قد رووا ان للمجتهد المصيب أجرين و للمخطئ أجر.
و حينئذ فلعل الذى يتقى منه و يخاف ضرره لا يعتقد التصويب بل يقول بتخطئة من خالفه.
و خامسها: أن كون الفتوى خطأ باعتقاد أكثرهم، صوابا باعتقاد بعضهم لا يفيد شيئا لأن المعتبر هو من يخاف منه الضرر لا غيره فلعله يعتقد قول الشيعة فى تلك المسئلة خطأ فلا بد من موافقته فى الفتوى لدفع الضرر و لا يخفى ان فى تقرير الاعتراض هنا

تناقضا بين دعوى إجماعهم على التصويب و قوله غايته إلخ.

و سادسها: ان مذهب الإمامية فى تلك المسئلة قد يكون معروفا عند العامة أو عند من يتقى شره و يخاف ضرره و لا يمكن الفتوى به و ان كان غير معروف عند باقى العامة فلا يمكن دفع الضرر إلا بموافقة من يخاف منه و لا حاجة الى معرفة جميع اعتقادات الإمامية و كون مذهب الإمامية معروفا فى تلك المسئلة لا- ينافى وجوب التقية لأنه يندفع الضرر بها و ان علم المخالفون مذهب الإمامية لأنهم لا يريدون منهم الموافقة فى الظاهر فى الفتوى و العمل و هذا ظاهر لكل من عاشر المخالفين و عمل بالتقية فيما بينهم.

و سابعها: ان التقية قد يكون من سلاطين الوقت فى مجالسهم أو غيرها لدفع ضررهم و قد ذكر ذلك الشيخ فى كتاب الاخبار فى مواضع و لا يعترض بأنهم لم يكونوا أهل رأى و اجتهاد [فإنهم ادعوا الإمامة بخلافه و كانوا كلهم أو أكثرهم

أهل رأى و اجتهاد] و علم فلا- بد من موافقتهم ظاهرا فى الفتوى و العمل بقدر دفع الضرر، و كونهم من أهل الرأى فى بعض المسائل كاف فى وجوب التقية فى تلك المسائل.

و ثامنها: انه قد يكون بعض المذاهب أشهر و أعرف فلا بد من التقية بالموافقة له و لا يندفع الضرر غالبا الا بذلك و قد يكون صاحبه قائل بالتصويب و لقد بلغنا ان بعض بلاد المغرب كلهم مالكية و انهم يقتلون من يدعى انه شافعى لقربه من مذهب الشيعة، فكيف يتصور فى تلك البلاد الفتوى بما يخالف قول مالك و كذا فى كل بلد الا نادرا.

و تاسعها: ما أشار إليه الشهيد فى الذكرى حيث قال قد كانت الأئمة (ع) فى زمان تقية و استتار من مخالفيهم فكثيرا ما يجيبون السائل على وفق معتقده أو معتقد بعض الحاضرين أو معتقد من عساه يصل اليه من المناوين «۱» «انتهى» و يفهم منه ما يغاير الوجوه السابقة كما لا يخفى.

و عاشرها: انه يستفاد من أحاديث كثيرة انه قد فوض إليهم (ع) أمور الدين و انهم فوضوا الى شيعتهم و الأحاديث المشار إليها ظاهرة فى التقية و بعضها صريح فيه و هذا أحد معانى التفويض المستعملة فى الأحاديث و يظهر من ذلك التخيير عند تعارض أقوال العامة فى التقية مع عدم الترجيح بل التخيير بين التقية، و عدمها عند الضرر اليسير كما يفهم من تتبع أقوالهم و أفعالهم عليهم السلام و حينئذ فلا اعتراض عليهم فهم أعلم بما ينبغى فعله و الحاضر يرى ما لا يراه الغائب كما هو مشهور بل مأثور.

و حاديعشرها: ما أشار إليه الشيخ حسن فى المنتقى فى عدة مواضع بأنه قد تقع التقية لأجل تقليل المخالفة و إخفاء المذهب و لذلك تراهم (ع) كثيرا ما

(۱) من المنادين

يوافقون التقية فى إحدى قسمى المسئلة و يخالفونها فى القسم الأخر بحسب مقتضى الحال.

و ثانى عشرها: ان أكثر الأخبار المحمولة على التقية يتعلق بالاستحباب و الكراهة و الأمر فيهما سهل جدا لجواز الفعل و الترك فى المقامين من غير تقية بل أكثر الأحاديث المختلفة تتعلق بهذين القسمين، كما يظهر لمن تأمل كتاب الاستبصار الجامع للمختلف من الاخبار و يمكن إيراد وجوه آخر و فيما أوردناه كفاية إن شاء اللّه تعالى.

فائدة (۹۶) [فی مسألة أصالة الإباحة]

قد وقفت علی رسالة لبعض المعاصرین فی مسئلة الأصل فی الأشیاء و زعم انه اثبت الإباحة فیها بالآیات و الاخبار و فیها أنواع من التشکیک و الاستدلال الرکیک و فنون من التمویهات و ضعف التوجیهات لا یحسن نقلها و الجواب عنها، و أحببت أن أذکر شبهاتها و أجیب عنها لئلا تدخل الشبهة علی من نظر فیها فیقوی طریق التسامح و التساهل و یضعف طریق التوقف و الاحتیاط أعاذ اللّه المؤمنین من ذلک و أنجاهم من مثل هذه المهالک.

قال المعاصر: اختلفوا فی الأفعال الاختیاریة التی لا یحکم العقل فیها بحسن و لا قبح قبل ورود الشرع علی ثلاثة مذاهب.

الأول: ذهب بعض المعتزلة إلی تحریم هذه الأفعال.

الثانی: ذهب بعض المعتزلة و الإمامیة إلی الإباحة.

و الثالث: ذهب الأشعری إلی التوقف.

أقول: قوله قبل ورود الشرع ینافی استدلاله بالآیات و الروایات لأنها أدلة شرعیة، و المعهود من علماء الأصول إنهم یستدلون هنا بوجوه عقلی ضعیف جدا واضح الفساد لان المفروض عدم ورود الشرع بحکمها و هذا تناقض ظاهر بل فرض وجود المکلفین قبل ورود الشرع لا یتم علی مذهب الإمامیة إذ هم قائلون بوجوب النبوة و الإمامة و أن الشرع موجود فی جمیع زمان التکلیف و ان کل واقعة لها حکم معین و علی کل حکم دلیل شرعی فلا یکون محل النزاع

موجودا، و الذی ثبت بالآیات و الروایات علی تقدیر دلالتها و عدم المعارض لها هو الإباحة الشرعیة لا الإباحة الأصلیة حتی قبل تمام شریعة نبینا صلی اللّه علیه و آله مع ان البحث عنه لا فائدة فیه لا یتم أیضا وجود الإباحة الأصلیة لأنها إباحة مستفادة من الشریعة السابقة فی بعض الجزئیات قبل نسخها أو من العمومات و الإطلاقات أو من تقریره علیه السّلام و کل نوع من الأنواع یفید الإباحة الشرعیة لا الأصلیة.

و أما بعد إکمال الدین و ورود حکم شرعی فی کل شیء حتی فیما لا نص فیه و فی المشتبهات التی لا یظهر حکمها للرعیة، و فیما لا یعلم اندراجه فی أحد الکلیات و فیما تتعارض فیه الأدلة و فیما فیه نص خاص أو عام لم یصل إلینا، فإن الأحادیث فی جمیع هذه المطالب کثیرة ببرکات الأئمة علیهم السّلام و انما یستقیم الفرض المذکور علی مذهب العامة القائلین بأن کثیرا من الوقائع لیس لها حکم شرعی و انما الحکم فیها ما أدی الیه ظن المجتهد.

و أما قولنا بوجوب التوقف فیما لا نص فیه فالمراد به ما لا نص فیه بغیر التوقف و قرینة ظاهرة واضحة فانا نستدل علی وجوب التوقف بالنص المتواتر فالمفسدة واردة علی فرض المعاصر لا علی قولنا و مع ذلک مرادنا بعدم النص عدم وصوله إلینا لا عدمه فی الواقع و لعل مرادهم بما قبل ورود الشرع ما قبل وقت البلوغ أو ما قبل وصول النص الی المکلف و فیه تأمل مع انه لا فائدة فیه بعد البلوغ و بعد وصول النص التوقف و الاحتیاط.

إذا عرفت هذا فاعلم ان فی نقل المعاصر الخلاف فی المسئلة تمویها عجیبا لأنه یشعر بأن جمیع الإمامیة قائلون بالإباحة لأنه لم ینقل عن أحد منهم قولا بغیر الإباحة و هو عجیب مع أن الشیخ أبا جعفر الطوسی رئیس الطائفة و شیخ الإمامیة فی کتاب العدة نقل القول بأصالة الحظر عن جماعة من الإمامیة اختار التوقف و الاحتیاط و نقله عن الشیخ المفید أیضا حیث قال فی العدة و هو الذی کان

ينصره شيخنا أبو عبد اللّه رحمه اللّه «انتهى».

و يظهر من المرتضى ره فى الانتصار و غيره اختيار ذلك أيضا حيث استدل فى عدة مواضع به و ان كان نقل عنه القول بالإباحة فلعل له فى المسئلة قولين.

و يظهر من المحقق فى أول المعتبر القول بذلك أيضا بل صرح به و قد صنف فى آخر عمره و وافق الشيخ فى العدة قال فى أوائل المعتبر و أما الاستصحاب فأقسامه ثلاثة.

الأول: استصحاب حال العقل و هو التمسك بالبراءة الأصلية كما نقول ليس الوتر واجبا لأن الأصل براءة العهدة.

الثانى: ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب نفيه و هذا يصح فى ما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به «۱».

اما لا مع ذلك فإنه يجب التوقف و لا يكون ذلك الاستدلال حجة، و منه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب و الحظر.

الثالث: استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء فى أثناء الصلاة فيقول المستدل على الاستمرار صلاة مشروعة قبل وجود الماء فتكون مشروعة بعده، و ليس هذا حجة لأن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه «انتهى»، و هو صريح فى انه لا يعمل بأصالة الإباحة إلا إذا علم أنه لو كان حكم يخالف الأصل لوصل إلينا كما فى الأشياء التى تعم به البلوى.

و حينئذ فتقرير النبى (ص) و الأئمة (ع) دليل شرعى، و قد صرح بوجوب التوقف فى غير هذه الصورة.

و أما ما اختار فى القسم الأول من أصالة عدم الوجوب فلا نزاع فيه بين العقلاء و النص المتواتر دال عليه لا على أصالة عدم التحريم و الفرق بينهما من وجوه كثيرة ذكرنا بعضها فى الفوائد السابقة و لم يصرح بالقول بحجيته فى غير الصورة المزبورة سابقا.

---

(۱) نظفر به- خ ل

الفوائد الطوسية، ص: ۴۷۵

و قال فى موضع آخر فعليك بإمعان النظر فيما يقال مستفرغا وسعك فى رد الاحتمال فاذا تبين لك الوجه فهناك فقل و الا فاعتصم بالتوقف فإنه ساحل الهلكة.

و قال بعده بغير فصل: انك مخبر فى حال فتواك عن ربك و ناطق بلسان شرعه فما أسعدك بأن أخذت بالجزم و ما أخيبك ان بنيت على الوهم فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «۱».

فانظر الى قوله تعالى قُلْ أَ رَأَيْتُمْ ما أَنْزَلَ اللّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وَ حَلالًا قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ «۲».

و أنظر كيف قسم مستند الحكم الى القسمين فيما لم يتحقق الإذن فأنت مفتر «انتهى».

و فى هذه العبارة و التى قبلها دلالة صريحة على اختيار التوقف و قد اختار وجوب التوقف و الاحتياط أيضا صاحب الفوائد المدنية و جماعة من المتقدمين و المتأخرين.

و قال العلامة فى التهذيب: ذهب جماعة من الإمامية و معتزلة بغداد الى تحريم الأشياء التى ليست اضطرارية قبل ورود الشرع و ذهب معتزلة البصرة إلى الإباحة «انتهى» و لم ينقل الإباحة عن أحد من الإمامية.

و اعلم ان المعاصر قد استدل بآيات.

و الجواب عنها إجمالا من وجوه اثنى عشر.

أحدها: أن الأحاديث المتواترة دالة على عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيرها عن الأئمة (ع) و تلك الأحاديث تزيد على مأة و عشرين حديثا مروية فى كتب تزيد على سبعين كتابا و لا معارض لها عند التأمل أصلا

(۱) البقرة- ۱۶۹

(۲) يونس ۹۵

و بعض الآيات أيضا دالة على ذلك و استدلالنا بالآيات مع النص المتواتر الصريح لا يرد عليه شيء و قد حققناه فى محل آخر واجبنا هناك عما يتخيل من المعارض.

و ثانيها: بعد التنزل نقول: كل آية مما ذكره المعاصر هنا فيها اشكال و إجمال و احتمال لوجوه متعددة فتكون متشابهة فلا يجوز الاستدلال بها اتفاقا و سيأتى بعض الاحتمالات و ثالثها: ان المسئلة أصولية و دلالة الآيات ظنية فلا يجوز الاستدلال بها اتفاقا.

و رابعها: ان أصالة الإباحة دليل ظنى فلا يجوز الاستدلال عليه بدليل ظنى للزوم الدور.

و خامسها: ان الآيات كثيرة الاحتمالات كما يأتى و إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.

و سادسها: انها معارضة بالآيات و الروايات الاتية لو حملت و سلمت من المعارض الراجح دلت على الإباحة الشرعية لا الأصلية.

و سابعها: انها ان كانت عامة فهى مخصوصة قطعا و فى حجية مثلها خلاف سلمنا لكنها مخصوصة بمحل أعنى الطيبات و الخبائث فلا حجة فيها أيضا اتفاقا و ثامنها: انها محتملة للنسخ و التخصيص و التقييد و غير ذلك فلا تفيد العلم.

و تاسعها: انها معارضة بالآيات الاتية التى هى أقوى دلالة منها.

و عاشرها: انها معارضة بالنصوص المتواترة التى يأتى بعضها و هى صريحة.

و حاديعشرها: انها دلت على أنواع خاصة لا على جميع الأنواع.

و ثانى عشرها: أنها معارضة بالأدلة العقلية التى يأتى بعضها إن شاء اللّه تعالى قال المعاصر: عند ذكر الآيات الاولى وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها وَ أَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ

وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ وَ جَعَلْنا لَكُمْ فِيها مَعايِشَ وَ مَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرازِقِينَ «۱» ثم أطال الكلام فيها بما لا يزيد دلالتها الا ضعفا و إشكالا.

أقول: لا يخفى على المنصف ضعف دلالتها و انها بالنسبة الى هذا الحكم متشابهة تحتمل احتمالات كثيرة و ليس فيها شيء من ألفاظ العموم سوى لفظ كل و كون لفظ من للتبعيض يعارض العموم.

سلمنا لكن لفظ فيها ليس بمعنى عليها فدلت على ما هو فى باطن الأرض خاصة.

سلمنا لكن خطاب المشافهة لا عموم فيه.

سلمنا لكن لفظ معايش ليس من ألفاظ العموم فصارت القضية جزئية لا كلية سلمنا لكنه مخصوص بالذكور لقوله لكم.

سلمنا لكن أنبتنا و جعلنا فعلان ماضيان لا يدلان على الحال و الاستقبال.

سلمنا لكن لفظ أنبتنا و لفظ موزون مجملان متشابهان.

سلمنا لكنه مخصوص بالنبات الموزون.

سلمنا لكن المعايش بمعنى محل التعيش فدلت على جواز السكنى فى الأرض لا غير.

سلمنا لكن تدل على ما يضطر إليه فى التعيش و هو غير محل النزاع.

قال صاحب القاموس المعيشة التى يتعيش بها من المطعم و المشرب و ما يكون الحيوة و ما يعاش به أو فيه الجمع معايش

«انتهى» فظهر كونه مشتركا و لعل المراد المعنى الأخير كما ذكرنا فهل يحسن من منصف يخاف اللّه ان يستدل بمثل هذه الدلات الضعيفة فى مطالب الأصول و اى مذهب من المذاهب الباطلة لا يمكن الاستدلال عليه بما هو أقوى دلالة من مثل هذه المتشابهات.

قال المعاصر: الثانية وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ «۲»

---

(۱) الحجر ۲۰

(۲) الحجر ۲۱

عاملى، حرّ، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، در يک جلد، المطبعة العلمية، قم - ايران، اول، ۱۴۰۳ ه ق

الفوائد الطوسية؛ ص: ۴۷۸

الفوائد الطوسية، ص: ۴۷۸

ثم أطال الكلام فى وجه الاستدلال و ذكر ما لا يليق نقله.

أقول: هذه الآية لا شبهة فيها و لا دلالة لها بوجه و قد عرفت سابقا جملة من الأجوبة الإجمالية و انى لا عجب ممن يستدل بها على مثل هذا المطلب.

قال المعاصر: الثالثة يا أَيُّهَا النّاسُ كُلُوا مِمّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّباً «۱» ثم أطال الكلام فيها من غير طائل.

أقول: قد عرفت جملة من الأجوبة الإجمالية و التفصيلية خصوصا كونها متشابهة و من خطاب المشافهة و ليس بخطاب عام و لفظ من للتبعيض قطعا فزال عموم ما كما لو قيل خذ من الدراهم فصار اللفظ خاصا و القضية جزئية و لفظ فى دالة على ما فى بطن الأرض فلا يدخل ما عليها و التأويل لا بد له من دليل على انها مخصوصة بنوع واحدا عنى الأكل فأين الأنواع الباقية و الأجناس الكثيرة و القياس باطل و فى الأرض تقديره حصل، أو استقر، أو هو مستقر فى الأرض فهو حينئذ مخصوص بما كان موجودا وقت الخطاب لا دلالة له على ما يتجدد بعد ألف سنة و قوله حَلالًا طَيِّباً حال مقيدة للعامل فلا بد من تحقق وجود الحال بل عموم غيرها على تقدير وجوده مخصوص بها و إطلاق غيرها على تقدير تحققه مقيد بها و يخرج منها الخبائث و هى مجملة و الآية تصلح دليلا لنا لا للخصم بل لا شبهة فيها أصلا عند المنصف و ما نقله عن الطبرسى لا حجة فيه بل هو فى محل المنع و أصله من علماء العامة القائلين بالإباحة و ناهيك به ضعفا لأن غاية ما تدل عليه اباحة بعض الحلال الطيب بوجود من التبعيضية لا جميع حلال الطيب فضلا عن جميع ما فى الأرض.

قال المعاصر: الرابعة خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً «۲» ثم أطال الكلام بما لا فائدة فى نقله و لا شبهة فى فساده.

أقول: قد عرفت جملة من الأجوبة التى يمكن ان يقال هنا و لا شبهة فى أنها متشابهة فان كل لفظة فيها تحتمل وجوها كثيرة خصوصا اللام فى لكم فقد ذكر

---

(۱) البقرة- ۱۶۸

(۲) البقرة- ۲۹

الفوائد الطوسية، ص: ۴۷۹

بعض المحققين من علماء العربية ان اللام تأتى لخمسة و ثلثين معنى فأى تشابه أوضح من ذلك و ليس فيها شىء من ألفاظ العموم بالنسبة إلى المنافع و الانتفاعات أصلا فلا دلالة فيها بل ورد عندنا فى بعض الأحاديث المعتمدة عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال فى تفسيرها، خلق لكم ما فى الأرض لتعتبروا به «۱» و على هذا فلا يمكن الجزم بدخول شىء من باقى المنافع و قد أشار الى هذا الشيخ فى العدة.

سلمنا و لكن المخاطب بقوله لكم يحتمل احتمالا قريبا ان يكون المراد بالنبى و الأئمة (ع) و قد تواتر عنهم (ع) انهم قالوا ان الأرض كلها لنا «۲» و عنهم (ع) ان اللّه خلق الدنيا كلها لمحمد و آل محمد.

و عنهم عليهم السّلام ان اللّه جعل الأرض كلها مهرا لفاطمة عليها السّلام «۳».

و عنهم عليهم السّلام ان الأرض كلها للإمام، و أمثال هذه العبارات كثيرة فلا دلالة فيها على إباحة شىء لغيرهم و بعد التنزل عن جميع ذلك نقول انها دالة على خلق المجموع للمجموع إذ لم يقل خلق لكل واحد منكم ما فى الأرض فلا دلالة لها على العموم لكل أحد بالنسبة الى جميع الأنواع و لا يلزم العبث بعد ورود النص على إباحة أنواع كثيرة و إمكان الانتفاع بالباقى بالاعتبار و لكل ما يضطر الإنسان اليه مع عدم النهى.

و قد عرفت ما يتوجه على قوله فى الأرض و قوله جميعا متشابه أيضا يمكن كونه تأكيدا للضمير و للموصول.

و قد قال العلامة فى النهاية بعد الاستدلال بالاية ما هذا لفظه: و الاعتراض من وجوه.

---

(۱) البرهان ج ۱ ص ۷۲.

(۲) الكافى ج ۱ ص ۴۰۷.

(۳) و فى البحار عن ابن عباس ان النبى (ص) قال لعلى (ع) ان اللّه عز و جل زوجك فاطمة و جعل صداقها الأرض فمن مشى عليها مبغضا لك مشى عليها حراما ج ۴۳ ص ۱۴۵

ألف- نمنع اقتضاء اللام الاختصاص بجهة الانتفاع لقوله وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها- لِلّهِ ما فِى السَّماواتِ وَ ما فِى الْأَرْضِ* و ليس المراد فيهما المنافع و لان اللام عند النحاة للتمليك و هو غير ما قلتم.

ب- سلمنا ذلك لكن تفيد مسمى الانتفاع لا كل الانتفاع و يكفى حصول فرد من الانتفاعات مثل الاستدلال بها على الصانع تعالى.

ج- سلمنا عموم الانتفاعات لكن بالخلق لدخول اللام عليه و نمنع ان المخلوق كذلك.

د- سلمنا إفادة الانتفاع بالمخلوق لكن كل واحد فى مال واحد لان هذا مقابلة الجميع بالجميع فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد.

ه- سلمنا إفادة العموم لكن فى للظرفية فيدل على اباحة كل ما فى بطن الأرض كالركاز و المعادن فلم قلتم ان ما على الأرض كذلك.

و- سلمنا اباحة كل ما على الأرض لكن فى ابتداء الخلق لان قوله خلق يدل على انه حال خلقها انما خلقها لنا فلم قلتم انه فى الدوام كذلك و كونه مباحا صفة و لا بقاء للصفات.

ز- سلمنا الإباحة للكل حدوثا و بقاء لكن الموجودين حال الخطاب لان قوله لكم خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين.

ح- سلمنا اختصاصها بنا لكن قوله لِلّهِ ما فِى السَّماواتِ وَ ما فِى الْأَرْضِ ينافيه «انتهى ثم أجاب عنها بأجوبة ضعيفة و على كل حال يظهر مما ذكر كونها متشابهة.

قال المعاصر: الخامسة وَ لَكَمْ فِى الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتٰاعٌ إِلىٰ حِينٍ «۱» ثم أطال فيها.

(۱) البقرة ۳۷

الفوائد الطوسية، ص: ۴۸۱

أقول أكثر الأجوبة السابقة تصلح جوابا هنا بل هذه الشبهة أضعف من كل ما سبق فلا حاجة الى الكلام فيها مع كونها خطابا لآدم و حواء بقرينة أولها و آخرها و كون النكرة المفردة لا عموم فيها فى الإثبات أصلا و غاية ما تدل عليه جواز الاستقرار فى الأرض و ليس فى المتاع عموم و لا فى حين و انما تدل على وقت نزولها خاصة لما مر فى تقدير متعلق الظرف اسما، و على ما قبل وقت نزولها على تقديره فعلا.

قال المعاصر: السادسة الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرٰاشاً وَ السَّمٰاءَ بِنٰاءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرٰاتِ رِزْقاً لَكُمْ «۱».

السابعة كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللّٰهِ «۲» أقول: قد نقل المعاصر عن الإمامية و المعتزلة ان الرزق مخصوص بالحلال و رجحه و حينئذ لا دلالة للآيتين أصلا مع وجود من التبعيضية و كونهما مخصوصين بالأكل و الشرب و الثمرات و لا دلالة لهما على أكثر من اباحة بعض الثمرات و بعض الحلال مع ورود أكثر ما سبق هنا و بالجملة فلا إشكال فى فساد الاستدلال.

قال المعاصر: الثامنة يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لٰا تُحَرِّمُوا طَيِّبٰاتِ مٰا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ «۳» وَ لٰا تَعْتَدُوا إِنَّ اللّٰهَ لٰا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ و كُلُوا مِمّٰا فِى الْأَرْضِ حَلٰالًا طَيِّباً «۴» ثم أطال الكلام فيها من غير طائل.

أقول: هذه تقدمت بعينها و عرفت جوابها و أولها لا شبهة فيه أصلا.

و العجب ان المعاصر نقل خبرا فى سبب نزولها أن عشرة من الصحابة منهم على عليه السّلام اتفقوا على أن يصوموا النهار و يقوم الليل و لا يناموا على الفرش و لا يأكلوا اللحم و لا يقربوا النساء و الطيب فنزلت الآية.

و لا يخفى أنها مع ملاحظة سبب نزولها دالة على إباحة الأشياء المذكورة

(۱) البقرة: ۲۲

(۲) البقرة: ۶۰

(۳) المائدة: ۸۷

(۴) البقرة: ۱۶۸

الفوائد الطوسية، ص: ۴۸۲

و اى نزاع فيها، سلمنا لكن اختصاصها بالطيبات واضح فلا دلالة لها على الخبائث و لا المشتبهات بها و هى محل النزاع.

قال المعاصر:

التاسعة يَسْئَلُونَكَ مٰا ذٰا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰاتُ «۱».

العاشر كُلُوا مِمّٰا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ «۲».

الحادية عشر يٰا بَنِى آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنٰا عَلَيْكُمْ لِبٰاساً يُوٰارِى سَوْآتِكُمْ وَ رِيشاً وَ لِبٰاسُ التَّقْوىٰ ذٰلِكَ خَيْرٌ «۳».

الثانية عشرة وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰائِثَ «۴».

الثالثة عشر وَ الْأَنْعٰامَ خَلَقَهٰا لَكُمْ فِيهٰا دِفْءٌ وَ مَنٰافِعُ وَ مِنْهٰا تَأْكُلُونَ «۵» و تكلم فى هذه الآيات بما لا فائدة فيه و الجواب ظاهر مما سبق و لا عموم فيها بل هى نصوص خاصة لا نزاع فيها و لا دلالة على غير ما ذكر فيها و الطيبات غير شاملة للافراد المشتبهة

بالخبائث فضلا عن الخبائث لعدم كونها ظاهرة الفردية قال المعاصر:
الرابعة عشر فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْ نَباتٍ شَتّى كُلُوا وَ ارْعَوْا أَنْعامَكُمْ «۶» الخامسة عشر يا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّباتِ «۷» السادسة عشر وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمّا فِي بُطُونِها وَ لَكُمْ فِيها مَنافِعُ كَثِيرَةٌ وَ مِنْها تَأْكُلُونَ «۸».
السابعة عشر أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ «۹» الثامنة عشر فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعامُهُمْ وَ أَنْفُسُهُمْ «۱۰».

---

(۱) المائدة: ۴

(۲) المائدة: ۸۸

(۳) الأعراف: ۲۶

(۴) الأعراف: ۱۵۷

(۵) النحل: ۵

(۶) طه: ۵۴

(۷) المؤمنون: ۵۱

(۸) المؤمنون: ۲۱

(۹) لقمان- ۲۰

(۱۰) السجدة: ۲۷

التاسعة عشرة قُلْ هَلُمَّ شُهَداءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللّهَ حَرَّمَ هذا «۱».
العشرون قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ «۲».
ثم تكلم على كل آية بما لا فائدة فيه.
أقول: لا يخفى عليك الجواب بعد ما سبق فإنها إنما تضمنت افرادا خاصة لا نزاع فيها و العجب من استدلاله بخطاب الرسل السابقين و أمرهم بالأكل من الطيبات فأىّ دلالة لذلك على غيرهم أو غيرها و أى قياس أضعف من ذلك و أى فائدة لإثبات إباحة ما فى السموات مع ان التسخير أعم من المطلوب.
و غاية ما تدل الآيات على النبات و الزرع و هما واحد و على الأنعام فأين العموم فى محل النزاع من المشتبهات بين الحلال و الحرام و ما لا نص فيه أصلا غير نص التوقف و أين العموم فى قوله ان اللّه حرم هذا و ما المانع ان يكون الذين فصل لهم هم النبى و الأئمة عليهم السّلام و فصل المحرمات فى آيات لم تصل إلينا أو فى الظاهر و الباطن أو فى الكتاب و السنة و قد تواترت الروايات بأنه لم يجمع القرآن كله الأئمة (ع) و ان من ادعى انه جمعه كله فهو كاذب «۳» و ورد النص الصحيح بأن القرآن الذى نزل على محمد صلى اللّه عليه و آله كان سبعة عشر ألف آية «۴» و الموجود الان نحو الثلث باعتبار العدد.
و يحتمل كون تلك الآيات أطول من الآيات الموجودة و يكون الموجود منه هو العشر أو أقل و تواتر النص بأن المهدى عليه السّلام إذا خرج يخرج القرآن بتمامه فينفر أكثر الناس منه و لا يقبله الا القليل «۵».
فكيف يقال: ان جميع المحرمات قد فصلت لنا فى هذا القرآن الموجود ليمكن الحكم بإباحة ما ليس فيه و هذا لا يتم الا على طريقة العامة و هذا الاستدلال

(۱) الانعام: ۱۵۰

(۲) الانعام ۱۱۹.

(۳) الکافی ج ۱ ص ۲۲۸

(۴) الکافی ج ۲ ص ۶۳۴

(۵) راجع کتاب الزهد للحسین بن سعید الأهوازی ص ۱۰۴ ح ۲۸۶ و البحار ج ۵۲ ص ۳۲۶ ح ۴۲.

لا یلیق صدوره عن أحد من العقلاء فضلا عن الفضلاء.

قال المعاصر: الحادی و العشرون لَیْسَ عَلَی الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ جُناحٌ فِیما طَعِمُوا إِذا ما اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا «۱» و أطال الکلام فیها بما لا طائل تحته.

أقول: لا یخفی ضعف دلالتها لاختصاصها بمن جمع الصفات المذکورة کلها من الایمان و العمل الصالح و التقوی و الإحسان بل هی مخصوصة بمن آمن و عمل صالحا قبل نزول الآیة کما دل علیه الفعلان الماضیان لعدم دلالتهما علی الحال و الاستقبال قطعا ثم لا بد من اتصافهم بباقی الصفات و هی مخصوصة أیضا بالطعام لا دلالة لها علی غیره بل بالطعام الذی طعموه فی الزمان الماضی لقوله فیما طعموا و بذلک صرح الطبرسی فخصه بما وقع قبل نزول الآیة فکیف یستدل بها بعد نزولها بأکثر من ألف سنة و بعد التنزل عن جمیع ذلک نقول انها مخصوصة بغیر الخبائث و المشتبهات بها بدلالة الآیات السابقة و غیرها و قد ورد فیها بعینها حدیث معتمد تضمن ان أهل هذه الایة لا یأکلون ما لا یحل لهم و معلوم ان مثلهم یترک ما زاد عن قدر الکفایة بل عن قدر الضرورة من المحرمات و الشبهات بل المباحات لقولهم علیهم السّلام فی حد الزاهد، من ترک حرامها مخافة عقابه و حلالها مخافة حسابه.

قال المعاصر: الثانیة و العشرون وَ أَخْرَجْنا مِنْها حَبًّا فَمِنْهُ یَأْکُلُونَ إلی قوله لِیَأْکُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ «۲».

الثالثة و العشرون أَ وَ لَمْ یَرَوْا أَنّا خَلَقْنا لَهُمْ مِمّا عَمِلَتْ أَیْدِینا أَنْعاماً فَهُمْ لَها مالِکُونَ وَ ذَلَّلْناها لَهُمْ فَمِنْها رَکُوبُهُمْ وَ مِنْها یَأْکُلُونَ وَ لَهُمْ فِیها مَنافِعُ وَ مَشارِبُ أَ فَلا یَشْکُرُونَ «۳».

الرابعة و العشرون وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَکاً فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِیدِ وَ النَّخْلَ باسِقاتٍ لَها طَلْعٌ نَضِیدٌ رِزْقاً لِلْعِبادِ «۴».

(۱) المائدة: ۹۳

(۲) یس: ۳۵

(۳) یس: ۷۳

(۴) ق: ۱۰

الخامسة و العشرون هُوَ الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِی مَناکِبِها وَ کُلُوا مِنْ رِزْقِهِ «۱».

السادسة و العشرون وَ اللّهُ جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ بِساطاً لِتَسْلُکُوا مِنْها سُبُلًا فِجاجاً «۲».

السابعة و العشرون وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِکَ دَحاها أَخْرَجَ مِنْها ماءَها وَ مَرْعاها وَ الْجِبالَ أَرْساها مَتاعاً لَکُمْ وَ لِأَنْعامِکُمْ «۳».

أقول: فهذه الآیات التی ذکرها لم اترک منها الا المکررات فإنه ذکر آیتین منها مرتین و لا یخفی ما فیها بعد ما أحطت خبرا مما

تقدم فإنه ليس فيها شىء من ألفاظ العموم بل دلت على اباحة الثمر و الانعام و الحب فأين العموم و انما هى أفراد جزئية خاصة و الآية الدالة على سلوك السبل أى عموم فيها يشمل ما زاد عن سلوك الطريق و الآية الدالة على اباحة الماء و المرعى للمخاطبين و أنعامهم، لا تدل على اباحة غير الماء لهم بل لانعامهم بل لا تصريح فيها بذلك أيضا لاحتمال العكس و وجود من التبعيضية تدل على اباحة بعض الثمر و بعض الرزق و قد خصه المعاصر بالحلال فلا دلالة لها على شىء يعتد به فى هذا المقام و قوله وَ مِنْهٰا تَأْكُلُونَ يفيد الحصر كما تقرر فان كان خبرا لزم الكذب و ان كان إنشاء دل على نقيض مطلب المستدل و كذا قوله فَمِنْهٰا رَكُوبُهُمْ و لا عموم فى الجمع المنكر مع انه يلزم ان يكون كل أحد من المخاطبين مالكا لجميع أفراد الانعام و هو فاسد فظهر عدم العموم و ضعف الاستدلال.

قال المعاصر: فيما استدل به من الاخبار قوله عليه السّلام كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى «۴».

و قول ابى عبد اللّه عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. «۵»

---

(۱) الملك: ۱۵

(۲) نوح: ۲۰

(۳) النازعات: ۳۳

(۴) أورده المجلسى ره فى البحار ج ۲ ص ۲۷۴

(۵) البحار ج ۲ ص ۲۷۴

و فى معناه حديث آخر.

و قوله عليه السّلام فى إبل اصطاده رجل فقطعه الناس و الذى اصطاده يمنعه ففيه نهى، قال ليس فيه نهى و ليس به بأس «۱».

و قوله (ع): و قد سئل عن سباع الطير و الحمير و البغال ليس الحرام الا ما حرم اللّه فى كتابه «۲».

و قوله (ع): ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم «۳» و فى معناه خبر آخر.

و قوله (ع) رفع عن أمتى وعد منها لا يعلمون «۴».

و قوله عليه السّلام و للناس على اللّه ان يعرفهم «۵».

و خبر حصر محرمات الأطعمة و اباحة ما سواها و تكلم فى كل واحد من هذه الاخبار بكلام طويل لا طائل فيه.

أقول: هذه ثمانية أخبار مجملة متشابهة لا تدل على مطلبه و لا تقاوم معارضها سندا و لا دلالة و لا كثرة.

أما الأول: فقد تكلمنا عليه فى بعض الفوائد السابقة و فى كتاب وسائل الشيعة و ذكرنا فيه وجودها و احتمالات.

منها: الحمل على التقية لموافقته للعامة أو أكثرهم و اعترض المعاصر بان بعض العامة قائل بالوقف كالأشعرى.

و الجواب: ان مخالفة بعض العامة لمضمون هذا الخبر لا ينافى الحمل على التقية لأن أكثرهم يعملون به و ذلك كاف و قد حمل الشيخ فى كتابى الأخبار أخبارا كثيرة على التقية مع اختلاف العامة هناك و التقية تابعة للمصلحة فقد يقتضى المصلحة

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۲۳۵

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۲۵۰

(۳) الكافى ج ۱ ص ۱۶۴

(۴) البحار ج ۲ ص ۲۸۰
(۵) فی الكافی: و للخلق على اللّه أن يعرفهم: ج ۱ ص ۱۶۴

التقية من الأقل دون الأكثر و من القرائن على التقية كثرة معارضاته و رجحانها فان باقی الأخبار التی ذكرها المعاصر لا دلالة لها كما يأتی.

و لا ريب ان أكثر العامة قائلون بمضمونه و ح يتعين حمله على التقية و قد دل على ما قلناه حديث عمر بن حنظلة حيث قال فان وافقهم الخبر ان جميعا قال ينظر ما هم إليه أميل حكامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر. و لو لم نذكر احتمالا سوى التقية لم يتجه المناقشة لأن احتمال التقية قائم قطعا فكيف و قد ذكرنا وجوها كثيرة فالاعتراض هنا بعيد عن الإنصاف.

و منها: ان النهی قسمان نهی عام و نهی خاص و النهی العام بلغنا و هو النهی عن ارتكاب الشبهات و النهی عن القول بغير علم و النهی عن العمل على غير بصيرة و هذا وجه أشار إليه صاحب الفوائد المدنية و لم يذكره المعاصر لأنه لا يتجه عليه اعتراض.

و ح لا يفيد الحديث الان الّا من لم تبلغه أحاديث التوقف و الاحتياط و كان غافلا عنها و لا نزاع فيه لبطلان تكليف الغافل و من بلغه ذلك النهی البليغ لم يكن كل شیء مطلقا له الا ما كان فيه نص عام أو خاص بالإباحة و لا معارض له أقوى منه فالحديث موافق لما نقوله. و بهذا يظهر بطلان ما نسبه المعاصر الى الصدوق من القول بأصالة الإباحة فی الاعتقادات و الفقه لان القدر الذی دل عليه الخبر يقول به أهل التوقف و الاحتياط مع انه قد روى أحاديث التوقف و الاحتياط فی الفقيه و فی سائر كتبه و لم يتعرض لتأويلها و لا تضعيفها و لا أورد لها معارضا صريحا فكيف لا يكون قائلًا بمضمونها و كذلك الكلينی و جميع علمائنا المحدثين.

و العجب ان المعاصر ادعى ان الكلينی روى الخبر المذكور أنه قائل بأصالة الإباحة و هذا كذب و افتراء فان كتاب الكافی خال منه قطعا مشتمل على أحاديث التوقف و الاحتياط من غير تأويل و لا تضعيف و لا معارض صريح فی مقام التحريم فكيف لا يكون عالما بها «۱» قائلًا بمضمونها و أی فائدة لقول غير المعصوم مع انه ليس بحجة.

---

(۱) عاملا بها- خ ل

و منها: أن يكون مخصوصا بالخطابات الشرعية يعنی ان كل شیء من الخطابات الشرعية مطلق حتى يرد فيه نهی عن بعض الإفراد يقيده و يخصصه و لذلك استدل به الصدوق (ره) على جواز القنوت بالفارسية لأن أحاديث القنوت عامة مطلقة لم يرد نهی عن القنوت بالفارسية يقيدها أو يخصصها و أعترض المعاصر له مع ان له مائة و خمسين معارضا بل نصفه الثانی معارض لنصفه الأول بالنسبة إلى محل النزاع كما عرفت فلا يدل على مطلب المعاصر الان و قد ذكرنا وجوها أخر فی محلها.

و أما الثانی فهو صريح فيما يكون فيه نوعان أحدهما نص الشارع على إباحته و الأخر نص على تحريمه فاشتبها فيكون الاشتباه هنا فی غير نفس الحكم الشرعی بل فی طريقه و موضوعه كجوائز الظالم فان ماله فيه حلال و حرام و كاللحم الذی يشترى من السوق فان فيه مذكى و ميتة و ملك و سرقة و نحو ذلك و الا فإذا شك الإنسان فی ان الخمر حلال أو حرام كيف يقال الخمر بالنسبة الى هذا الشخص فيه حلال و حرام فيكون بالنسبة إليه حلالا.

و بالجملة فهذا واضح عند المنصف خارج عن محل النزاع فإن الأشياء اختلط حلالها بحرامها و طاهرها بنجسها من زمان آدم إلى الان فالذی لا يعلم الغيب كيف يقدر على اجتناب الحرام منها و النجس مع ان كل نوع منها فيه إفراد مباحة فی الواقع و

إفراد محرمة فى الواقع، و لا يتصور أن يسأل النبى و الامام عن ذلك لأنه من علم الغيب و انما يسأل عن نفس الحكم الشرعى بل ورد النهى عن الاحتياط هنا و الأمر به هناك.
فقد روى اشتر من سوق المسلمين و لا تسأل عنه «۱» و كذا ورد ان كل ما فى أيدى الناس يحكم بملكهم له.
و أما الثالث: فلا دلالة له على ان كل مالا نهى فيه فهو مباح لأن السائل إنما سأل عن وجود النهى فأجاب عليه السّلام بأنه ليس فيه نهى ثم قال و ليس به بأس و لو كان كل ما ليس فيه نهى لا بأس به لكان آخر الحديث عبثا و العطف بالواو لا دلالة

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۲۴۵ باب ۲۹ من أبواب الذبائح

له على مدعاه و وجود الضميرين دل على اختصاصه بفرد معين هو مرجع الضمير فأين العموم، و القياس باطل و النص العام المطلق موجود فى جواز صيد الإبل و اكله و قد سأل السائل عن تقطيع الناس له هل نهى عن أكل بقيته لأجله فأجاب بنفى النهى ثم صرح بنفى البأس فبقى النص فيه على عمومه، و إطلاقه شامل لجميع الحالات و مع ذلك فانا لا نقول بوجود البأس فى غير محل النهى بل نقول وجود البأس مخصوص بحالة وجود نهى خاص أو عام كالنهى عن ارتكاب الشبهات و القول و العمل بغير علم كما مر.
و اما الرابع: فقد مرّ الجواب عنه فى قوله تعالى قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مٰا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ و ناهيك بكونه عاما مخصوصا بمجمل اعنى الطيبات و الخبائث فلا حجة فيه عند المحققين.
و أما الخامس: فهو ظاهر الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع و لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب اللّه علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين و هذا لا نزاع فيه سلمنا لكن احتمال التقية كما عرفت قائم و يمكن حمله عليها سلمنا لكن مع حصول العلم بالنص المتواتر بوجوب التوقف و الاحتياط لا ينفى موضوع الحديث موجودا الا عند من لم يبلغه ذلك النص.
و لا يرد انه لم يبق شىء غير منصوص لان المراد المنصوص بغير النص التوقف و الاحتياط كما مر و القرينة هنا ظاهرة فى نصوص التوقف و فى كلام من أوجبه فيما لا نص فيه و الا فنحن نحكم بأنه ليس شىء خاليا من النص و لا نمنع العمل بالنص العام و لا ننكر وجود نص عام فى جملة وافرة من الأنواع و انه حجة فى أفراده الظاهرة الفردية الا أنه ليس عندنا نص صريح العموم فى جميع الأنواع خال من المعارض و الذى يتخيل دلالته على ذلك ظاهر فى طريق الحكم الشرعى بل ليس بمحل اشتباه و قد ورد فى ما لا نص فيه بخصوصه نص متواتر بالتوقف و الاحتياط. و زعم المعاصر ان فيه نصا عاما بالإباحة و قد عرفت عدم وجوده فيما سوى الحديث الذى

نصفه الثانى يعارض نصفه الأول و على تقدير صراحته يضعف عن مقاومة النص المتواتر من وجوه كثيرة كما عرفت من التقية و غيرها و أما السادس و السابع: قد عرفت جوابهما مما سبق.
و أما الثامن: فقد مر أيضا انه أخص من المدعى لأنه نوع واحد أعنى الأطعمة مع كونه مخصوصا بمجمل بل معارض بما دل على حصر المباح فى الطيبات و هذا ظاهر واضح لا شبهة فيه عند الإنصاف.
و اعلم ان المعاصر نقل عن بعض الأفاضل ان الشبهة محتمل اختصاصها بما ورد فيه نصان متعارضان بلا مرجح و استدل بورود ذلك فى حديث عمر بن حنظلة و يحتمل أن يراد بها الاخبار المتشابهة التى لا يتبين معناها و يحتمل أن يراد بها ما لا يتبين

للإنسان انه ناسخ أو منسوخ أو غيرهما لعدم الترجيح على المعارض لقولهم عليهم السّلام ان حديثنا صعب مستصعب.
و لما روى ان الحديث محكم و متشابه و ناسخ و منسوخ و يحتمل أن يراد بالشبهة ما تشتبه على المكلف فلا يعلم انه خاص أو عام لعدم الترجيح أيضا و ان يراد بها ما يشتبه على المكلف بسبب اختلاف أهل اللغة أو اختلاف العلماء و يحتمل أن يراد بها ما يشتبه على المكلف من تحقق المرجح بعدالة الراوى و يحتمل حمل التوقف فيما لا- نص فيه على الإفتاء و يحتمل ان يخص بالمسائل الغامضة كالقضاء و القدر و أقول: فيما ذكر قصور ظاهر لان الاحتمالات و ان قامت إذا لم يدل عليها دليل صريح فى الحصر لا تصلح مخصصة للنص العام المتواتر الواضح العموم و الإطلاق و بطلان التخصيص بغير مخصص أظهر من أن يخفى، و ليت شعرى ما المانع من دخول جميع الأنواع و نحوها فى المشتبهات مع ظهور عمومها و عدم وجود مخصص صريح لها و تواتر النص بها، و حديث عمر بن حنظلة لا يدل على الحصر ثم انهم سلموا وجوب التوقف فيما تعارضت فيه الاخبار و ما لا نص فيه باعترافهم قد تعارضت فيه الاخبار لان المعاصر أورد ثمانية أحاديث تدل بزعمه على الإباحة

و تسعة أحاديث تدل على التوقف فان لم تكن أحاديث التوقف راجحة يلزم وجوب التوقف أيضا من جهة التعارض كما اعترفوا به فتدبر.
و العجب ان المعاصر قد تكرر منه دعوى لزوم تكليف الغافل و لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير وجوب التوقف و الاحتياط فى الشبهات المذكورة و فيما لا نص فيه بخصوصه و هذه الدعوى ظاهرة البطلان و لما أشرنا إليه سابقا من كثرة النص الخاص و العام فى كثير من الأنواع و لا يقول بعدم حجية النص العام أحد.
لكن الأنواع التى لم يرد فيها نص عام على قلتها ان كانت مما يعم به البلوى و كانت موجودة فى زمانهم عليهم السّلام فتقريرهم لها و عدم وجود النهى بعد التتبع كاف فى إباحتها فتبقى الأنواع النادرة و التى لا تعم به البلوى و المتجددة التى لم يظهر دخولها تحت نص عام و ما اشتبه دخوله فى أحد النصين المتعارضين و أقامت «۱».
شبهة تحريمه كحديث ضعيف و الإفراد التى ليست بظاهرة الفردية مثل ما اختلف العقلاء فى كونه من الطيبات و الخبائث و نحو ذلك من الأقسام المنقولة سابقا عن بعض الأفاضل و أمثالها.
و اعلم ان المعاصر ادعى ان وجوب التوقف يستلزم وجوب الترك و هو يستلزم التحريم و هو ينافى التوقف فى الحكم بالتحريم و هذا الكلام كما ترى محض مغالطة لأن وجوب الترك احتياط لا يستلزم الجزم بالتحريم لوجود الواسطة و هى الاشتباه و التوقف و نظيره الأمر باجتناب الإنائين إذا كان أحدهما نجسا و الأخر مشتبها به فإنه يجب اجتنابهما لا لكونهما نجسين لأن أحدهما طاهر قطعا فمن حكم بوجوب اجتنابهما يلزم ان يكون حكم بنجاستهما و كذا من اشتبهت عليه القبلة و وجب الصلاة عليه إلى أربع جهات فوجوب الصلاة إلى الجهات لا يستلزم الجزم بكون كل واحدة منها هى الكعبة فكذا مسئلة التوقف و كلام المعاصر هنا عند التأمل لا وجه له أصلا حتى انه انتهى فى أواخر الرسالة الى ان ادعى ان فعل ما يحتمل الإباحة و التحريم أحوط

---

(۱) و ما قامت- خ ل

من تركه و أرجح و هذا أعجب و أغرب.
و لقد أكثر التشنيع على من يقول بالتوقف ظنا منه انه يلزمه الجزم بالتحريم و هذا ظن فاسد مع أن القائل بالإباحة قائل باستحباب التوقف و الاحتياط: فيرد عليه أكثر تلك التشنيعات بحسب الظاهر لان وجوب التوقف يستلزم وجوب الجزم بالتحريم بزعمه

فاستحباب التوقف يستلزم استحباب الجزم بالتحريم و كيف يجتمع مع جزمه بالإباحة و فساد هذا ظاهر و فى الواقع تندفع الاعتراضات عن القائل بالتوقف بعد ملاحظة ما قلناه و ما ذكره من حمل أحاديث التوقف على الاستحباب يأتى جوابه إن شاء اللّه.

و اعلم ان الشيخ فى كتاب العدة استدل على وجوب التوقف بدليل عقلى و هو دليل وجوب المعرفة فمن قال باستقامته هناک و عدم استقامته هنا خرج عن الإنصاف و هذه عبارة الشيخ قدس سره فى العدة قال بعد ما اختار الوقف و الذى يدل على ذلک انه قد ثبت فى العقول ان الاقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل الاقدام على ما لا يعلم قبحه ألا ترى ان من أقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره جرى فى القبح مجرى من أخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما أخبر به على حد واحد و إذا ثبت ذلک و فقدنا الأدلة على حسن هذه الأشياء قطعا فينبغى أن يجوز كونها قبيحة و إذا جوزنا ذلک فيها قبح الاقدام عليها «انتهى» ثم أطال الكلام فى دفع ما لعله يرد على هذا الدليل فمن أراد عبارته بتمامها فليرجع الى كتاب العدة فقد بالغ فى ذلک.

و أقول: يمكن الاستدلال على وجوب التوقف و الاحتياط الان بآيات كثيرة و روايات متواترة و وجوه عقلية و لا فائدة فى تحقيق حكم الأشياء قبل ورود الشرع كما عرفت و الأدلة الشرعية دالة على ما اخترناه و لا يرد علينا المناقشات السابعة لأنا نستدل بآيات واضحة الدلالة موافقة للأحاديث المتواترة الصريحة فقد علمنا بالكتاب و السنة و العقل و النقل معا و ستعرف قوة هذه الأدلة و رجحانها على ما مر إن شاء اللّه تعالى.

الفوائد الطوسية، ص: ۴۹۳

أما الآيات فمنها قوله تعالى وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللّٰهِ «۱» و الأنواع التى هى محل النزاع مختلفة فيها و الآية دلت على عدم جواز الحكم لغير اللّه و بغير نص و اذن منه و هو معنى التوقف و يلزمه ترک ما يحتمل التحريم مع عدم الجزم بتحريمه.

و منها: قوله تعالى وَ ذَرُوا ظٰاهِرَ الْإِثْمِ وَ بٰاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمٰا كٰانُوا يَقْتَرِفُونَ «۲» دلت على الأمر باجتناب باطن الإثم و لا يتم الا باجتناب الشبهات مما لا نص فيه و هو يحتمل التحريم و سائر الأقسام المشار إليها سابقا.

و منها: قوله تعالى وَ لٰا تَقْرَبُوا الْفَوٰاحِشَ مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا وَ مٰا بَطَنَ «۳» و هى كالتى قبلها و يظهر ما قلناه من الاستدلال بالآيتين على هذا المطلب من رسالة الصادق عليه السّلام التى رواها الكلينى فى أول الروضة بأسانيده الصحيحة فارجع إليها و منها قوله تعالى قُلْ إِنَّمٰا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوٰاحِشَ مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا وَ مٰا بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللّٰهِ مٰا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطٰاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ مٰا لٰا تَعْلَمُونَ «۴» و قد عرفت وجه دلالتها و فى آخرها أيضا دلالة واضحة لأن الجزم بالإباحة فى الشبهات و ما لا نص فيه قول بغير علم لما هو معلوم من ظنية دليله و ضعفه و فساده و منها: قوله تعالى قُلْ أَ رَأَيْتُمْ مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرٰاماً وَ حَلٰالًا قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ «۵» دلت على عدم جواز تحليل شىء و لا تحريم شىء بغير اذن من اللّه و قد عرفت عبارة المحقق فى أوائل المعتبر حيث استدل بها على التوقف ففى الإفراد المحتملة للإباحة و التحريم التى لا نص فيها سوى أحاديث التوقف يتعين عدم الحكم بها و يلزمه الترک بغير جزم بالتحريم و فى تقديم الحرام

---

(۱) الشورى: ۱۰

(۲) الانعام: ۱۲۰

(۳) الانعام: ۱۵۱

(۴) الأعراف: ۳۳

(۵) یونس: ۵۹

الفوائد الطوسية، ص: ۴۹۴

و تأخير الحلال ترق من الأدنى إلى الأعلى حيث ان اباحة الحرام أعظم مفسدة من تحريم الحلال لأن غاية ما يترتب عليه ترك شىء حلال و ذلك ليس بمحرم فزيادة المفسدة باعتبار ما يترتب عليها.

و منها: قوله تعالى يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسٰاءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ «۱» دلت على عدم جواز الفتوى فيما لا نص فيه و هى بإطلاقها شاملة للحكم بالإباحة و التحريم فيبقى التوقف.

و منها: قوله تعالى يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسٰاءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ «۲» و هى كالتى قبلها.

و منها: قوله تعالى قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْداً فَلَنْ يُخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مٰا لٰا تَعْلَمُونَ «۳» دلت على عدم جواز القول بغير علم و أصالة الإباحة لم يحصل من دليلها العلم و الجزم بإباحة الشبهات و المشتبهات و ما لا نص فيه بغير أحاديث التوقف أيضا لم يحصل فيه العلم فتعين التوقف و ترك ما يحتمل التحريم من غير جزم بالتحريم لحصول العلم من أدلته من الآيات و الروايات و لحصول العلم ببراءة الذمة عند الاحتياط و لا ريب انه مع إمكان تحصيل العلم لا يجوز العمل بالظن و لا خلاف فى ذلك و هو ممكن بالاحتياط.

و منها: قوله وَ لٰا تَتَّبِعُوا خُطُوٰاتِ الشَّيْطٰانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ إِنَّمٰا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشٰاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ مٰا لٰا تَعْلَمُونَ «۴» و التقريب ما تقدم.

و منها: قوله تعالى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ «۵» و هى كالآية الاولى بل أبلغ منها.

و منها: قوله تعالى فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمٰا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ «۶» و قد عرفت وجه دلالتها.

---

(۱) النساء: ۱۷۶

(۲) النساء: ۱۲۷

(۳) البقرة: ۸۰

(۴) البقرة: ۱۶۹.

(۵) آل عمران: ۱۲۸

(۶) آل عمران: ۶۶

الفوائد الطوسية، ص: ۴۹۵

و منها: قوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لٰا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً «۱» و لا ريب ان دليل أصالة الإباحة ظنى كما هو ظاهر و كما اعترفوا به، و بالتوقف و الاحتياط يحصل العلم و اليقين ببراءة الذمة و الخروج من العهدة فيتعين.

و منها: قوله تعالى وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنٰا بَعْضَ الْأَقٰاوِيلِ لَأَخَذْنٰا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنٰا مِنْهُ الْوَتِينَ «۲» و الجزم بالإباحة من غير نص و ترك التوقف تقول، فدخل فى التهديد.

و منها: قوله تعالى وَ لٰا تَقْفُ مٰا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ «۳» و المفروض العلم بجواز الترك و عدم العلم بجواز الفعل لاحتمال التحريم فتعين التوقف.

و منها قوله تعالى فَاتَّقُوا النّٰارَ الَّتِي وَقُودُهَا النّٰاسُ وَ الْحِجٰارَةُ «۴» دلت على وجوب الاتقاء و ذلك بترك المحرم و ما يحتمل التحريم.

و منها: قوله تعالى وَ اتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ «۵» و هى كالتى قبلها.
و منها: قوله تعالى قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ ناراً «۶» و هى كسابقيها و الحذر من الحضر متعين و ان لم يكن متعينا بل الظن و الخوف منه كاف و يأتى حديث دال على ان من حكم بحق أو باطل و هو لا يعلم فهو فى النار فتعين التوقف.
و منها: قوله تعالى فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَ الرَّسُولِ «۷» و هى صريحة فى التوقف و عدم الحكم بغير نص و الأقسام السابقة فيها النزاع و منها:
قوله تعالى إِنِ الْحُكْمُ إِلّا لِلّهِ.
و منها جميع الآيات الدالة على النهى عن العمل بالظن و الأمر بالعمل بالعلم و هى

---

(۱) النجم: ۲۸

(۲) الحاقة: ۴۶

(۳) الاسراء: ۳۶

(۴) البقرة: ۲۴

(۵) البقرة: ۲۸۱

(۶) التحريم: ۶

(۷) النساء: ۵۹

الفوائد الطوسية، ص: ۴۹۶
كثيرة جدا و قد تقدم وجه الاستدلال و ما عساه يرد على بعضها يندفع بانضمام الباقى اليه مع الأحاديث الصريحة و الأدلة العقلية التى يأتى بعضها و من أنصف و تأمل فى آيات الأحكام تيقن انه لا يوجد فى شىء من الأحكام نص فى القرآن أكثر و لا أقوى دلالة من هذه الآيات حتى وجوب الصلاة و الزكاة و نحوهما.
و أما الأحاديث الشريفة الدالة على ذلك فهى كثيرة جدا نذكر جملة منها للتبرك محذوفة الأسانيد لتواترها و للاختصار، و لوجود أسانيد أكثرها فى كتاب القضاء من وسائل الشيعة فمن أرادها فليرجع إليها و من أنصف و عرف أحوال رواتها و أحوال الكتب الكثيرة المنقولة منها تيقن تجاوزها حد التواتر و رجحانها سندا و دلالة على أدلة أكثر الأحكام أعاذ اللّه الناظر فيها من الوسواس و التعنت و المكابرة و التعصب و الشبهة و التقليد.
فمنها: قولهم عليهم السّلام فى محرمين أصابا صيدا الجزاء بينهما و على كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزى كل واحد منهما الصيد قلت ان بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا «۱».
و فى رواية فعليكم الاحتياط و هذا ظاهر فى الوجوب كما ترى دال على ان محل الاحتياط ما لم يعلم حكمه و انه واجب الى ان يعلم الحكم فدخلت الأقسام السابقة و نحوها.
و منها: قولهم عليهم السّلام الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة «۲» و هو ظاهر فى ان من لم يقف عند الشبهة اقتحم فى الهلكة و لفظ خير ليس للتفضيل قطعا إذ لا خير فى الاقتحام فى الهلكة أصلا و انما هو مثل قولهم عليهم السّلام قليل فى سنة خير من كثير فى بدعة «۳» لوجوب اتباع السنة و تحريم اتباع البدعة.

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۷

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۳) البحار ج ۲ ص ۲۶۱

و منها قولهم عليهم السّلام انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و التثبت و الرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد و يجلو عنكم فيه العمى، و يعرفوكم فيه الحق قال اللّه تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۱» و هو كالأول مع زيادة التصريح بالوجوب و بالعموم فيما لا يعلم و التوكيد بان و الاستدلال بالاية الكريمة و الأمر فيها للوجوب بلا خلاف و منافاة هذه المبالغة و التصريحات للاستحباب واضحة لا يخفى.

و منها: قولهم عليهم السّلام حق اللّه على خلقه أن يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد أدوا الى اللّه حقه «۲» و هو أيضا نص فى الوجوب و لا خلاف فى وجوب القول بما يعلم، فالمعطوف عليه كذلك و عمومه ظاهر واضح و عموم آخره فى القول و الفعل ظاهر و دلالته أوضح و هو نص فى أن الضابط عدم العلم و هو موجود فيما لا نص فيه و سائر الأقسام السابقة و صراحته فى العموم و عدم ظهور مخصص يمنع من التخصيص و لا وجه للاستحباب لعدم معارض صريح يعتد به و منها: قوله عليه السّلام لا يفلح من لا يعقل و لا يعقل من لا يعلم الى أن قال و من فرط تورط و من خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم و من هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه و من لم يعلم لم يفهم و من لم يفهم لم يسلم و من لم يسلم لم يكرم و من لم يكرم تهضم و من تهضم كان ألوم و من كان كذلك كان أحرى أن يندم «۳» و لا يخفى ما فيه من المبالغة و الدلالة على الوجوب و التصريح بالعمومات و انه لا وجه للحمل على الاستحباب للحكم بعدم الفلاح و جدع الأنف و عدم السلامة و ثبوت الندامة و غير ذلك.

و منها: قولهم عليه السّلام لا تتخذوا من دون اللّه وليجة فلا تكونوا مؤمنين فإن

---

(۱) الكافى ج ۱ ص ۵۰ و الآية فى النحل: ۴۳

(۲) الكافى ج ۱ ص ۵۰

(۳) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۷

كل سبب و نسب و قرابة و وليجة و بدعة و شبهة باطل مضمحل الا ما أثبته القرآن «۱» و هذا أيضا صريح الدلالة على الوجوب و الحكم بان كل شبهة باطل مضمحل، و ليت شعرى أى بدعة و اى شبهة أثبتها القرآن ليخرج من البطلان و منافاة الايمان فيظهر ان الاستثناء منقطع و فيه توكيد بان و اسمية الجملة و تصريح بالعموم.

و منها: قولهم (ع) من شك أو ظن فأقام على أحدهما فقد حبط عمله ان حجة اللّه هى الحجة الواضحة «۲» و هذا صريح فى تحريم العمل بالشك و الظن فمن شك أو ظن فعمل بالاحتياط فقد عمل باليقين و امتثل ما أمر به من العمل بالعلم و لا وجه للحمل على الاستحباب بعد قوله فقد حبط عمله و حكمه بأن حجة اللّه واضحة، و وجهه انه إذا طلب العلم قدر عليه لأنه اما ان يعلم أو يعمل بالاحتياط الذى يحصل به العلم ببراءة الذمة و اليقين بالخروج من العهدة و من عمل بأصالة الإباحة فقد عمل بالشك و الظن قطعا.

و منها: قولهم (ع) لا يحل مال الا من وجه أحله اللّه «۳» و هو صريح فى الحصر و العموم بالإفراد التى لا نص فيها بغير التوقف و

الإفراد المشتبهة بين الحلال الحرام و الطيبات و الخبائث بل الأشياء التى فرضوها قبل ورود الشرع لا يمكن الجزم بإباحتها لعدم العلم بان اللّه أحلها لأنه المفروض، و دليل الإباحة ظنى كما عرفت بل باطل إذا أنصفت.

و منها: قولهم (ع) الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب

---

(١) الكافى ج ١ ص ٥٩، وليجة الرجل بطانته و خاصته و المراد هنا المعتمد عليه فى أمر الدين.

(٢) الوسائل ج ٣ ص ٣٧٢

(٣) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٧ و فيه عن صاحب الزمان (ع) لا يحل لأحد ان يتصرف فى مال غيره بغير اذنه ج ٣ ص ٣٢٥ و فى المستدرك عن النبى (ص) المسلم أخو المسلم لا يحل ماله الا عن طيب نفسه ج ٣ ص ١٤۶

و أمر مشكل يرد علمه الى اللّه و الى رسوله «١» و هذا صريح فى الحصر و فى وجوب الرد فمن جزم بأحد الأمرين لم يكن رادا الى اللّه و رسوله فتعين التوقف و عدم الحكم و يلزمه ترك ما يحتمل التحريم كما عرفت من غير جزم بالتحريم و من ارتكبه فقد جزم بالإباحة و من تركه للتوقف لم يجزم بالتحريم و لا بالإباحة.

و منها: قولهم (ع) حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم «٢» و دلالته كما ترى واضحة و هو صريح فى الوجوب لذكر الهلاك و أىّ مندوب إذا تركه الإنسان هلك، و معلوم ان النجاة من المحرمات تحصيلها واجب و قد حكم عليه السّلام بان من ترك الشبهات نجا من المحرمات و عموم القضية واضح، و أوضح من الجميع قوله من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات مع صراحتها بالعموم و المقام مقام فتوى و استدلال لا من المقامات الخطابية فهو صريح فى تحريم الارتكاب و وجوب الاجتناب و فى الاختصاص بمقام التحريم دون مقام الوجوب لقوله حلال بين و حرام بين و لم يقل واجب بين و مندوب بين مضافا الى نصوص آخر.

و اختصاصه بنفس الحكم الشرعى أعنى الشك فى نفس الإباحة و التحريم دون طريق الحكم و موضوعه أظهر من أن يخفى لأنه لو كان شاملا لطريق الحكم كاشتباه الإفراد فى جوائز الظالم و الوقف المختلط و الأموال التى فى الأسواق و فى أيدى الناس لم يكن للحلال البين و لا للحرام البين وجود أصلا فتبطل القسمة.

و منها قولهم (ع) ان كنت على بينة من ربك و يقين من أمرك و تبيان من شأنك فشأنك و الا فلا ترومن أمرا أنت منه فى شك و شبهة «٣» و لا يخفى ما فيه من التوكيد و المبالغة و قوة الدلالة و التصريح بالعموم.

و منها: قوله عليه السّلام لو ان العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا، و فى رواية لم يجحدوا و لم يكفروا «۴» و دلالته على وجوب التوقف واضحة لا تخفى

---

(١) الوسائل ص ٣٨٧

(٢) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٧

(٣) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٧

(۴) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٧

و منافاته للحمل على الاستحباب أيضا واضحة لدلالته على ان من ترك التوقف جحد و كفر و وجهه ان من لم يتوقف جزم

بأحد الطرفين و جحد الآخر و قد عرفت ان مصداق التوقف ترك ما يحتمل التحريم مع عدم الجزم بالتحريم و ترك المباح لا يستلزم الجزم بتحريمه، و فعله يستلزم الجزم بإباحته.

و منها: قولهم عليهم السّلام فى امرأة حاضت فتركت الإحرام لاحتمال وجوبه و تحريمه حتى قدمت مكة تحرم مكانها فقد علم اللّه نيتها «۱» دل على تصويب فعلها و استحسان نيتها مع كونها تركت واجبا فى الواقع خوفا من كونه محرما و هذا ظاهر فى قوة احتمال التحريم بالنسبة إلى احتمال الوجوب.

و منها: قولهم (ع) ان أمر الفرج شديد و منه يكون الولد و نحن نحتاط فلا يتزوجها «۲» و دلالته ظاهرة على أن لازم الاحتياط و التوقف الترك لما يحتمل التحريم و اختصاصه بالنكاح غير معلوم لعدم التصريح بالحصر و لما فيه من إطلاق الاحتياط و التصريحات باقى الأدلة بالعموم و الجملة من بقية الإفراد.

و منها: قولهم (ع) لا تجامعوا فى النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة فإن الوقف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة «۳» و قد عرفت دلالته و هو أبعد مما قبله من احتمال الاختصاص.

و منها قولهم عليهم السّلام انظر ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه و ما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه «۴» و دلالته ظاهرة واضحة فى اجتناب الشبهة و فى اشتراط العلم و اليقين.

و منها: قولهم (ع) لا تقولوا ما لا تعرفون فإن أكثر الحق فيما تنكرون «۵» دل على عدم جواز القول بغير علم فتعين التوقف و ترك إنكار ما لا يعلم كونه باطلا

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۷

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۳) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۴) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۵) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

و منها: قولهم (ع) دع القول فيما لا تعرف و الخطاب فيما لا تكلف و أمسك من طريق إذا خفت ضلالته فان الكف عند حيرة الضلالة خير من ركوب الأهوال «۱» و دلالته ظاهرة كما مر فى مثله.

و منها: قولهم (ع) من ترك قول لا أدرى أصيبت مقاتله «۲» دل على وجوب التوقف و ترك الحكم بما لا يعلم و قد عرفت مصداقه.

و منها: قولهم (ع) لا ورع كالوقوف عند الشبهة «۳» دل على انه أوجب أنواع الورع و أعظمها.

و منها قولهم عليهم السلام و انما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق فأما أولياء اللّه فضياؤهم فيها اليقين و دليلهم سمت الهدى و أما أعداء اللّه فدعاؤهم فيها الضلال و دليلهم العمى «۴» دل على ان ما عدا اليقين شبهة و أنه لا يجوز العمل فيها الا بيقين و هو نوعان العلم بحكمها الخاص و العمل به أو بحكمها العام من التوقف و العمل بالاحتياط الذى يحصل منه اليقين ببراءة الذمة من التكليف.

و منها: قولهم عليه السّلام حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له اترك «۵» و دلالته ظاهرة مما سبق.

و منها: قولهم (ع) أورع الناس من وقف عند الشبهة «۶» و قد ثبت وجوب الورع بالتواتر.

و منها: قولهم (ع) الورع الذى يتورع عن محارم اللّه و يجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه، و دلالته ظاهرة مما سبق و يأتى.

و منها: قولهم (ع) ان الشك و المعصية فى النار ليسا منا و لا إلينا «۷» و دلالته على

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۳) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۴) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۵) ج ۳ ص ۳۸۸

(۶) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۷) ج ۳ ص ۳۸۸

تحريم العمل بالشك و الجزم بأحد الطرفين ظاهرة كدلالته على تحريم ارتكاب المعصية فتعين العمل فى الشك بما يفيد اليقين كما مر بيانه.

و منها: قولهم (ع) حجة اللّه على العبادان يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون «۱» و قد عرفت وجه دلالته و عمومه و ان آخره أعم من القول و غيره.

و منها: قولهم (ع) فى اختلاف الحديثين عليك بالكف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا «۲» و دلالته لا يخفى و إطلاقه شامل لغير اختلاف الحديث.

و منها: قولهم (ع) ان من أجاب فى كل ما يسأل عنه فهو المجنون «۳» دل على وجوب التوقف فيما لا يعلم.

و منها: قولهم (ع) أورع الناس من وقف عند الشبهة و أعبد الناس من أقام الفرائض و أزهد الناس من ترك الحرام «۴» و دلالته على الوجوب ظاهرة مع ملاحظة باقى الفقرات.

و منها قولهم عليهم السّلام الإثم ما تردد فى الصدر و جال فى القلب و ان أفتاك الناس و أفتوك «۵» على ان ارتكاب الشبهات أثم و لا ريب فى وجوب ترك الإثم.

و منها: قولهم (ع) ان وضح لك أمر فاقبله و الا فاسكت تسلم و رد علمه الى اللّه «۶» و دلالته واضحة.

و منها: قولهم (ع) العامل على غير بصيرة كالسائر على سراب بقيعة لا يزيده سرعة السير الا بعدا «۷» و دلالته على وجوب اجتناب الشبهات واضحة لعدم البصيرة فى ارتكابها.

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۳) أيضا ج ۳ ص ۳۸۸

(۴) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۵) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۶) أيضا ج ۳ ص ۳۸۹

(۷) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

و منها: قولهم (ع): دع ما يريبك الى ما لا يريبك «۱». و دلالته و عمومه ظاهران.

و منها: قولهم (ع) ان لكل ملك حمى و حمى اللّه محارمه فمن رتع حول الحمى أو شك ان يقع فيه «۲» و دلالته على ذم ارتكاب المشتبهات ظاهرة مع قرينة التصريح فى غيره.

و منها: قولهم (ع) المعاصى حمى اللّه فمن يرتع حولها أو شك ان يدخلها «۳» و هو كالذى قبله.

و منها: قولهم (ع) ان لكل ملك حمى و حمى اللّه حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى إلى جانب الحمى لم تثبت غنم ان تقع فى وسطه فدعوا المشتبهات «۴». و هذا أوضح مما قبله و دلالته على الوجوب لا تخفى و منها: قولهم عليه السّلام أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت «۵» دل على الأمر بالاحتياط للدين و على التخيير عند تعدد طرف الاحتياط.

و منها قولهم عليهم السّلام القضاة أربعة ثلاثة فى النار و واحد فى الجنة رجل قضى بجور و هو يعلم فهو فى النار و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو فى النار و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو فى النار و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو فى الجنة «۶».

و هذا كما ترى صريح فى وجوب التوقف فى كل ما لا يعلم حكمه من الأقسام السابقة و لا مجال الى حمله على الاستحباب للتصريح باستحقاق أشد العذاب و فيه تصريح بأن الضابط عدم العلم فمن حكم بحق أو باطل و هو لا يعلم دخل فى التهديد و الوعيد، و من توقف و احتاط عمل على علم و يقين، و دليله يقينى و عمله يفضى

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۳) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۸

(۴) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۵) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۶) الوسائل ج ۳ ص ۳۹۰

اليه و القضاء هو الحكم قطعا فمن اجترى على الشبهات و ما لا نص فيه فقد حكم لنفسه و لغيره.

و منها: قولهم عليهم السّلام أوصيك بالصلاة عند وقتها و الزكاة فى أهلها عند محلها و الصمت عند الشبهة و أنهاك عن التسرع بالقول و الفعل و الزم الصمت تسلم «۱» و هو صريح كما ترى.

و منها: قولهم عليهم السّلام انما هلك الناس العجلة و لو ان الناس تلبثوا لم يهلك أحد «۲» و دلالته على وجوب التوقف و ان من تركه هلك واضحة و هو صريح فى حصر سبب الهلاك فى ترك التوقف و لا يخفى ما فيه من المبالغة و المنافاة للحمل على الاستحباب.

و منها قولهم: عليهم السّلام الأناة من اللّه و العجلة من الشيطان «۳» و هو أيضا صريح فى وجوب التوقف فى الأحكام الشرعية التى لا يعلم حكمها لان طاعة اللّه واجبة و طاعة الشيطان محرمة انما يأمركم بالسوء و الفحشاء فهو مناف للقول بالاستحباب

كأمثاله مما لا يعد و لا يحصى.

و منها: قولهم عليهم السّلام إذا اشتبه عليكم الأمر فقفوا عنده و ردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا «۴» و دلالته على الأمر بالتوقف قطعية و لازمه ترك المشتبه من غير جزم بجواز و لا تحريم الى ان يعلم حكمه.

و منها: قوله صلّى اللّه عليه و آله حلالى حلال الى يوم القيمة و حرامى حرام الى يوم القيمة الى ان قال و بينهما شبهات من الشيطان من تركها صلح له أمر دينه و من تلبس بها وقع فيها و ان لكل ملك حمى و ان حمى اللّه محارمه فتوقوا حمى اللّه و محارمه «۵» و هو واضح الدلالة كما عرفت سابقا.

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۳) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۴) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

(۵) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

و منها: قولهم عليهم السّلام ابدأ بالاستعانة بإلهك و الرغبة إليه فى التوقف و نبذ كل شائبة أدخلت عليك شبهة أو أسلمتك إلى ضلالة «۱». و دلالته ظاهرة و عمومه واضح و مبالغته.

و منها: قولهم عليهم السّلام ان القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة بل كان الفرض عليهم و الواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوه من ذلك الى عالمه و مستنبطه لأن اللّه يقول وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ يعنى آل محمد عليهم السّلام «۲». و هذا صريح قطعى الدلالة ينافى الحمل على الاستحباب و يدل على ان الضابط العلم بالحكم و الواجب التوقف عند عدم العلم.

و منها: قولهم (ع) ما من أحد أغير من اللّه و من أغير ممن حرم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن «۳»، و دلالته واضحة كما عرفت فى الآيات.

و منها: قولهم (ع) فى قوله تعالى وَ الَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئٰاتِ جَزٰاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهٰا وَ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مٰا لَهُمْ مِنَ اللّٰهِ مِنْ عٰاصِمٍ قال هؤلاء أهل البدع و الشبهات و الشهوات يسود اللّه وجوههم يوم يلقونه «۴» و دلالته واضحة و منافاته للحمل على الاستحباب ظاهرة.

و منها: قولهم (ع) فى قوله تعالى قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمٰالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً قال هم النصارى و القسيسون و الرهبان و أهل الشبهات و الأهواء من أهل القبلة و الحرورية و أهل البدع «۵» و هذا كالذى قبله دال و دلالته واضحة على وجوب اجتناب الشبهات.

و منها: قولهم (ع) إياك أن تعمل برأيك شيئا و خذ بالاحتياط فى جميع

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹ و فيه و الرغبة إليه فى التوفيق: مكان فى التوقف

(۲) أيضا ج ۳ ص ۳۸۹

(۳) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹.

(۴) أيضا ج ۳ ص ۳۸۹.

(۵) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۹

أمورک ما تجد اليه سبيلا و اهرب من الفتيا هربک من الأسد «۱» و هو صريح فى الأمر و العموم.

و منها: قولهم (ع) من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه «۲»، و معلوم ان الاحتياط فى الدين عند أهل الدين واجب كما ان الاحتياط فى الدنيا عند أهلها واجب.

و منها: قولهم (ع) لبعض الزنادقة و ان كان القول قولكم و ليس هو كما تقولون أ لسنا نحن و إياكم شرعا سواء لا يضرنا ما صلينا و صمنا و حججنا «۳» و ان كان القول قولنا و هو قولنا أ لستم قد هلكتم و نجونا «۴» و هذا استدلال على عدم جواز إنكار التوحيد و المعاد و حدوث العالم بوجوب دفع الضرر و الخوف عن النفس فصار ذلک دليلا تاما عقليا نقليا لا مجال لحمله على الاستحباب و هو بعينه شامل فما نحن فيه جار فى مسئلة التوقف و الاحتياط فى الأقسام السابقة.

فهذه جملة من الأحاديث تجاوزت حد التواتر بمراتب لأنا أوردنا أكثر من خمسين حديثا و قد صرح علمائنا بأنه قد يحصل التواتر بما دون الخمسة و هو هنا كذلک قطعا عند من عرف أحوال رواتها و الكتب المنقولة منها و دلالتها لا تقصر عن دلالة شىء من أدلة الأحكام الشرعية إلا نادرا و تصريحاتها كما رأيت كثيرة و لو تتبعنا كتب الحديث لأمكن جمع أضعاف ما جمعنا و فيما ذكرناه كفاية للمنصف إن شاء اللّه و ليت شعرى أى مسئلة فيها أدلة و روايات أكثر و أوضح دلالة من هذه المسئلة.

و أما الوجوه العقلية فمنها ما ذكره الشيخ فى العدة و قد تقدمت عبارته و قد عرفت انه منصوص أيضا و حاصله ان دفع الضرر واجب عقلا- فان العقلاء يذمون تاركه كما إذا شک أحد فى شىء انه غذاء أو سم قاتل فتناوله فان كل عاقل يذمه و هذه المناهى الواردة فى الشبهات و نحوها تحتمل الكراهة و التحريم على قولكم

---

(۱) الوسائل ج ۳ ص ۳۹۰

(۲) أيضا ج ۳ ص ۳۹۰

(۳) و زكينا. مكان حججنا- خ م

(۴) الكافى ج ۱ ص ۷۸

و احتمال استحقاق العقاب أقوى و أعظم خطرا و ضررا من الضرر المفروض.

و منها: ان العقلاء اتفقوا على انه مع إمكان تحصيل العلم و اليقين فى الحكم الشرعى لا يجوز العمل بالظن و العقلاء يذمون من فعل ذلک قطعا و فى هذه المسئلة تحصيل العلم و اليقين ببراءة الذمة بالتوقف و الاحتياط ممكن لأنه المفروض فيتعين.

و منها: ان الناس يعملون فى الأمور الدنيوية بنهاية الجزم و الاحتياط فيقبح منهم التسامح و التساهل و التهاون بالأمور الدينية بل العقل يجزم بوجوب العكس أو الاحتياط فيهما.

و منها: ان الاحتياط فى الدين راجح إجماعا من جميع العلماء و العقلاء و تركه مرجوح كذلک و العقلاء يذمون تارک الراجح و مرتكب المرجوح.

و منها: ان ترک المباح لا مفسدة فيه و لا خطر بخلاف فعل الحرام و المشتبه به فيتعين على العاقل اجتناب ما فيه مفسدة و خطر.

و منها: ان العبد إذا عرض له طريقان فقال له مولاه ان سلكت اليمنى لم أعاقبک ابدا و ان سلكت اليسرى فقد أعاقبک و قد لا أعاقبک فاختار اليسرى ذمه العقلاء و هو معنى الواجب العقلى.

و منها: ان العبد إذا شک بين فعلين فصاعدا ان السيد نهاه عن بعضها أو عن جميعها ثم اجترأ و ارتکب الجميع فإنه يستحق الذم من العقلاء و العقاب من السيد و كذلک المکلف فإنه يجزم بتحريم بعض الشبهات و يجوز تحريم الجميع.

و منها: ان اليقين حاصل بتحريم محرمات كثيرة بعضها نعلمه و بعضها لا نعلمه و انه لا يقاوم اليقين الظن لـذم العقلاء من فعل ذلک و بالتوقف و الاحتياط يحصل اليقين فيقاوم اليقين السابق فيتعين.

و منها: ان من شک فى الإفراد المفروضة بين الإباحة و التحريم فان جزم بأحدهما لزم الترجيح بغير مرجح و هو محال عندهم و ان جزم بهما لزم اجتماع الضدين و كذا ان جزم بنفيهما فتعين التوقف و مصداقه الترک بغير حکم بأحدهما.

الفوائد الطوسية، ص: ۵۰۸

و منها: ان المکلف حينئذ أوجب عليه الحکم بغير دليل لزم تکليف مالا يطاق و المفروض عدم الدليل و ان جاز له و لم يجب لزم المحذورات السابقة فلم يبق الا الاختيار.

و منها: ان الدليل الذى استدلوا به على الإباحة ضعيف جدا جوابه ظاهر و لا يجوز الحکم بغير دليل فتعين التوقف فإن العامة و الخاصة القائلين بأصالة الإباحة استدلوا عليها بدليل واحد فقالوا: هذه منافع خالية من المفسدة و الضرر على المالک فكانت مباحة كاستظلال بحائط الغير.

و جوابه ظاهر لأنه قياس و هو باطل و لأنه مصادرة فان الخلو عن المفسدة و الضرر عين محل النزاع و إذا كان المالک هو اللّه فأى ضرر يتوجه عليه بالمحرمات التى تحريمها ثابت فظهر ان وجود الضرر على المالک هنا ليس بضابط للتحريم فلا وجه لذكره، و دعوى عدم المفسدة لا يمکن إثباتها فكيف يقبله الخصم و من تأمل ظهر له أنه استدلال بأصالة الإباحة على أصالة الإباحة و منها: ان ما استدل به المعاصر لو تم و خلا عن المعارض لا يدل على الإباحة الأصلية بل الشرعية فالدليل لا يطابق الدعوى و لا تثبت الشرعية بما ذكره إلا فى أنواع خاصة لا نزاع فيها لا فى جميع الأنواع إلا فى طريق الحکم كما مر و منها: ان ما ذكروه من دليل الإباحة يعارضه دليل التحريم و ضعفهما التوقف و منها ما اتفق العقلاء عليه من قبح التصرف فى مال الغير بغير اذنه بل هو قبيح عقلا و نقلا فامتنع الجزم بالإباحة و التحريم و تعيين التوقف و هذا دليل القابل بأصالة التحريم و دلالته على التوقف يظهر لان الجزم بالتحريم أيضا تصرف بغير اذن بخلاف التوقف و الاحتياط الثابت عقلا و نقلا و منها: ان التصرف فى مال المخلوق و ولايته و ما يختص به قبيح عقلا و نقلا بغير اذن فكيف يجوز ذلک فى مال الخالق و ما يختص به من الأمور الدينية و الأحکام الإلهية مع ان احترامه أوجب و عقوبته أبلغ و أشد فتعين التوقف مع عدم ظهور الاذن.

الفوائد الطوسية، ص: ۵۰۹

و منها: ان العقلاء و العلماء اتفقوا على حسن التوقف فى الأشياء المذكورة و رجحانه و انما الخلاف فى وجوبه و استحبابه و ترک فعل المستحب لا مفسدة فيه بخلاف ترک الواجب فتعين التوقف.

فهذه من الوجوه العقلية بعضها يدل على رجحان التوقف مع المنع من النقيض و بعضها على رجحانه لان الوجوب مركب من القيدين فيندفع المناقشة المتجهة على بعضها و إذا جمعت الآيات و الروايات و هذه الوجوه تم الدليل و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.

فان قلت: الخلاف فى أصالة الإباحة مخصوص بما قبل ورود الشرع و أما بعده فلا خلاف فيها فان الشيخ فى العدة استدل من جانب القائل بالإباحة بقوله تعالى قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِی أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ و أجاب بأنا لا نمنع ان يدل الدليل السمعى على ان الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف بل عندنا ان الأمر على ذلک و اليه نذهب انتهى.

قلت: الإجماع ممنوع بل كثير من المتقدمين و المتأخرين يصرحون بخلاف ذلک و عبارة الشيخ لا اشعار لها بدعوى الإجماع و

معلوم ان الشيخ يقول بالإباحة بعد ورود الشرع فى الأشياء التى ورد فيها النص بالإباحة لا الأشياء التى ورد النص فيها بالتحريم و لا الأشياء التى ورد النص فيها بالتوقف أعنى الشبهات، و تصريحاته و تصريحات غيره بما قلناه كثيرة.

الا ترى أنه قال فى ترجيح الاخبار ما حاصله ان من قال بأصالة الإباحة يرجح خبر الإباحة عند التعارض و من قال بأصالة التحريم يرجح حديث التحريم و نحن نقول بالوقف فلا ترجيح عندنا و معلوم ان ترجيح حديث التحريم و نحن نقول بالوقف فلا ترجيح عندنا و معلوم ان ترجيح الاخبار بعد ورود الشرع لا قبله و يعلم من هنا ان من قال بالإباحة و الحظر أو الوقف قبل ورود الشرع قائل بذلك القول بعينه بعد ورود الشرع فى محله لكن لا مطلقا، بل فى مسئلة لم يرد فيها شرع فان ورود الشرع فى مسئلة أخرى غير المسئلة المتنازع فيها لا فائدة فيه.

الفوائد الطوسية، ص: ٥١٠

و يظهر من كلام الشيخ و غيره ان المراد بورود الشرع وصول النص الشرعى إلى المكلف و بعدم ورود الشرع عدم وصول نص الشارع إليه فى تلك المسئلة فتبقى على حكم ما قبل ورود الشرع و الا فإن زمان عدم ورود الشرع لا وجود له و الشبهات انما هى مشتبهة بالنسبة الى حال المكلف لا انها مشتبهة فى نفس الأمر أو بالنسبة الى الامام و هذا كله ظاهر و اللّه الموفق.

الفوائد الطوسية، ص: ٥١١

فائدة (٩٧) [حديث لعن الكفار و الفساق]

اعلم ان كثيرا من علماء العامة ينكرون لعن الكفار و الفساق، و بعضهم لا يجوز لعن أحد أصلا و كذلك جماعة من الصوفية لأن قدماءهم كلهم من العامة حتى ان الغزالى صرح فى كتاب احياء العلوم بعدم جواز لعن قاتل الحسين (ع) و بعضهم صرح بعدم جواز لعن إبليس و قد أرادوا سد هذا الباب لوجود جميع أسباب اللعن أو أكثرها فى أئمتهم و رؤسائهم و قد مال الى ذلك بعض الإمامية الإن و ذلك عجيب جدا.

و قد سألنى بعض الأصحاب ان اجمع له جملة من الآيات و الروايات تصلح للرد عليهم.

فاما الآيات.

فالأولى- قوله تعالى: فى سورة البقرة وَ لَمّا جاءَهُمْ كِتابٌ مِنْ عِنْدِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِما مَعَهُمْ وَ كانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللّهِ عَلَى الْكافِرِينَ «١».

الثانية قوله تعالى فيها إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّاعِنُونَ «٢».

---

(١) البقرة- ٨٩

(٢) البقرة- ١٥٩

الفوائد الطوسية، ص: ٥١٢

الثالثة: قوله تعالى فيها إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ماتُوا وَ هُمْ كُفّارٌ أُولئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللّهِ وَ الْمَلائِكَةِ وَ النّاسِ أَجْمَعِينَ «١».

الرابعة: قوله تعالى فى آل عمران ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللّهِ عَلَى الْكاذِبِينَ «٢».

الخامسة: قوله تعالى فيها وَ اللّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّالِمِينَ أُولئِكَ جَزاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللّهِ وَ الْمَلائِكَةِ وَ النّاسِ أَجْمَعِينَ «٣».

السادسة: قوله تعالى فى سورة النساء وَ لكِنْ لَعَنَهُمُ اللّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلا يُؤْمِنُونَ إِلّا قَلِيلًا «٤».

السابعة: قوله تعالى فيها أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطّاغُوتِ وَ يَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا أُولئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللّهُ وَ مَنْ يَلْعَنِ اللّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيراً «۵».

الثامنة: قوله تعالى فيها وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً «۶».

التاسعة: قوله تعالى فيها وَ إِنْ يَدْعُونَ إِلّا شَيْطاناً مَرِيداً لَعَنَهُ اللّهُ «۷».

العاشرة: قوله تعالى: فى سورة المائدة فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنّاهُمْ «۸».

الحادى عشرة قوله تعالى فيها لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِى إِسْرائِيلَ عَلى لِسانِ داوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذلِكَ بِما عَصَوْا وَ كانُوا يَعْتَدُونَ كانُوا لا يَتَناهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ «۹».

الثانية عشر: قوله تعالى فيها وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا «۱۰».

---

(۱) البقرة- ۱۶۱

(۲) آل عمران- ۶۱

(۳) آل عمران- ۸۷

(۴) النساء- ۴۶

(۵) النساء- ۵۲

(۶) النساء- ۹۳

(۷) النساء- ۱۱۷

(۸) المائدة- ۱۳

(۹) المائدة- ۷۸

(۱۰) المائدة- ۶۴

الفوائد الطوسية، ص: ۵۱۳

الثالثة عشرة قوله تعالى: فى سورة الأعراف فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللّهِ عَلَى الظّالِمِينَ «۱».

الرابعة عشرة قوله تعالى: فى سورة براءة وَعَدَ اللّهُ الْمُنافِقِينَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْكُفّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللّهُ وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ «۲».

الخامسة عشرة قوله تعالى: فى سورة هود. وَ تِلْكَ عادٌ جَحَدُوا بِآياتِ رَبِّهِمْ وَ عَصَوْا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبّارٍ عَنِيدٍ وَ أُتْبِعُوا فِى هذِهِ الدُّنْيا لَعْنَةً «۳».

السادسة عشرة قوله تعالى فيها. فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النّارَ وَ بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ وَ أُتْبِعُوا فِى هذِهِ لَعْنَةً «۴».

السابعة عشرة قوله تعالى فى سورة الرعد وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِى الْأَرْضِ أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدّارِ «۵».

الثامنة عشرة: قوله تعالى فى سورة الحجر قالَ يا إِبْلِيسُ ما لَكَ أَلّا تَكُونَ مَعَ السّاجِدِينَ قالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ قالَ فَاخْرُجْ مِنْها فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَ إِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلى يَوْمِ الدِّينِ «۶» التاسعة عشرة: قوله تعالى فى سورة الأسرى وَ ما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِى أَرَيْناكَ إِلّا فِتْنَةً لِلنّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِى الْقُرْآنِ «۷».

العشرون: قوله تعالى فى سورة الأحزاب إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللّهُ فِى الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً مُهِيناً «٨».
الحادية عشرة قوله تعالى فيها:

---

(١) الأعراف ۴۴

(٢) التوبة ۶۸

(٣) هود- ۶۰

(۴) هود ۹۹

(۵) الرعد: ۲۵

(۶) الحجر- ۳۵

(٧) الاسراء- ۶۰

(٨) الأحزاب ۵۷

لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِى الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجاوِرُونَكَ فِيها إِلّا قَلِيلًا مَلْعُونِينَ أَيْنَما ثُقِفُوا أُخِذُوا وَ قُتِّلُوا تَقْتِيلًا «١».

الثانية و العشرون قوله تعالى فيها وَ قالُوا رَبَّنا إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا وَ كُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا رَبَّنا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذابِ وَ الْعَنْهُمْ لَعْناً كَبِيراً «٢».

الثالثة و العشرون: قوله تعالى: فى سورة ص فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلّا إِبْلِيسَ إلى قوله وَ إِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِى إِلى يَوْمِ الدِّينِ «٣».

الرابعة و العشرون: قوله تعالى فى سورة محمد صلى اللّه عليه و آله فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِى الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحامَكُمْ أُولئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمى أَبْصارَهُمْ.

الخامسة و العشرون: قوله تعالى: فى سورة الفتح وَ يُعَذِّبَ الْمُنافِقِينَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْمُشْرِكِينَ وَ الْمُشْرِكاتِ الظّانِّينَ بِاللّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دائِرَةُ السَّوْءِ وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِمْ وَ لَعَنَهُمْ «۴» فهذه جملة من الآيات الشريفة القرآنية الواردة فى اللعن و الأسباب التى تظهر منها أنواع أحدها: الكفر و هو أنواع و له معان مشهورة و ثانيها: كتم العلم و لا بد من تقييده بإمكان الإظهار للدليل.

و ثالثها: الكذب.

و رابعها: الظلم و لا يخفى أنه شامل لترك كل واجب و فعل كل حرام لأنه ظلم اما للنفس أو للغير، و لأنه وضع الشىء فى غير موضعه و هو حقيقة.

و خامسها: الايمان بالجبت و الطاغوت.

و سادسها: قتل المؤمن.

و سابعها: الشيطنة و تعاطى اعمال الشياطين.

و ثامنها: نقض الميثاق.

---

(١) الأحزاب- ۶۱

(۲) الأحزاب- ۶۸

(۳) ص ۷۸

(۴) الفتح- ۶

الفوائد الطوسية، ص: ۵۱۵

و تاسعها: فعل المعصية و لا يخفى عمومه و إطلاقه.

و عاشرها: التعدى على الناس و تجاوز الحد.

و حاديعشرها: عدم التناهى عن المنكر.

و ثانى عشرها: القول بأن يد اللّه مغلولة و فسر بأنه فرغ من الأمر فلا يغير شيئا.

و ثالث عشرها: النفاق.

و رابع عشرها: إنكار آيات اللّه.

و خامس عشرها: متابعة أمر الجبارين.

و سادس عشرها: نقض العهد.

و سابع عشرها: الإفساد فى الأرض و عمومه فى جميع المعاصى ظاهر.

و ثامن عشرها: ترك السجود الذى أمر اللّه به.

و تاسع عشرها: قطيعة الرحم.

و العشرون: الكون من الشجرة الملعونة فى القرآن و فسرت ببنى أمية.

و الحادى و العشرون: إيذاء اللّه و رسوله.

و الثانى و العشرون: الكون من سادات الضلال و كبرائهم.

و الثالث و العشرون: الشرك.

و الرابع و العشرون: ظن السوء باللّه الى غير ذلك مما يفهم من الآيات الشريفة.

و أما الروايات الشريفة فهى أكثر من أن تحصى و من أرادها فليرجع الى كتب الحديث المشتملة على الأحكام الشرعية بل و أحاديث الأصول و غيرها فإن أكثر الواجبات ان لم يكن كلها: قد ورد لعن تاركها، و أكثر المحرمات ان لم يكن كلها قد ورد لعن فاعلها و أكثر الاعتقادات الصحيحة قد ورد كفر منكرها و لعنه و أكثر الاعتقادات الفاسدة قد ورد كفر صاحبها و لعنه، و أما لعن المتقدمين على أمير المؤمنين عليه السّلام و المحاربين له فالذى ورد فيه أكثر من ان يحصى و اجتماع أسباب اللعن فيهم أو أكثرها أوضح من أن يخفى، قد وردت به روايات علماء السنة

الفوائد الطوسية، ص: ۵۱۶

فضلا عن روايات الشيعة و كذا لعن كل من خالف فى الإمامة و كذا لعن بنى أمية و كذا لعن الصوفية عموما و خصوصا و قد روى الشيخ الثقة الجليل عمر بن عبد العزيز الكشى فى كتاب الرجال عن محمد بن قولويه و الحسين بن الحسن بن بندار القمى جميعا عن سعد بن عبد اللّه عن إبراهيم بن مهزيار و محمد بن عيسى عن على بن مهزيار عن ابى جعفر يعنى الثانى عليه السّلام فى حديث قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله من تأثم أن يلعن من لعنه اللّه فعليه لعنة اللّه «۱» و ناهيك بهذا الحديث الشريف الصحيح السند الصريح الدلالة و ما اشتمل عليه من التأكيد و المبالغة مع ضم الآيات القرآنية السابقة حجة على من توقف فى ذلك، و قد روى فى عدة أحاديث معتمدة أن ولاية النبى و الأئمة (ع) لا تقبل إلا بالبراءة من أعدائهم و انه تجب

عداوة الكافر و الفاسق و تحرم محبتهما و موالاتهما.
و قد كنت أردت أن اجمع جملة من الأحاديث الواردة فى هذا المعنى ثم وقفت على رسالة للمحقق الشيخ على بن عبد العالى العاملى «٢» فى تحقيق أمر اللعن و ذكر جملة من الأدلة العقلية و النقلية من الآيات و الروايات من طريق العامة و الخاصة، فلم اجمع الأحاديث و اكتفيت بالإشارة الا انه لم يجمع من الأحاديث إلا القليل و القدر الذى جمعه يشفى العليل و يروى القليل.
و قد قال رحمه اللّه فى تلك الرسالة لا ريب ان اللعن من اللّه هو الطرد و الابعاد من الرحمة و إنزال العقوبة بالمكلف و كل فعل أو قول اقتضى نزول العقوبة بالمكلف من فسق أو كفر فهو يقتضى لجواز اللعن، و يدل عليه قوله تعالى وَ الْخامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كانَ مِنَ الْكاذِبِينَ رتب اللعن على الكذب و هو انما يقتضى الفسق.
و قوله تعالى أَنْ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰالِمِينَ اى على كل ظالم لان الجمع المعرف

(١) الكشى ط كربلاء ص ۴۴۴ و ط دانشگاه ص ۵۲۹

(٢) المطبوعة جديدا فى بلدة طهران

للعموم، و الفاسق ظالم لنفسه كما يرشد اليه قوله تعالى فَمِنْهُمْ ظٰالِمٌ لِنَفْسِهِ حيث جعله سبحانه قسيما للمقتصد و قسيما للسابق بالخيرات.
و قد روى أن النبى صلى اللّه عليه و آله قال: لعن اللّه الكاذب و لو كان مازحا، و لعن جمعا من ذوى المعاصى.
فإن قيل فيجوز اللعن لكل ذنب.
قلنا: لا ريب ان الكبائر مجوزة للعن، و أما الصغائر فإنها تقع مكفرة نعم لو أصر عليها ألحقت بالكبائر و صار اللعن بها سائغا انتهى؟ ثم بين ان اللعن يجب تارة و يستحب أخرى و أطال المقام فى الاستدلال «١»

(١) راجع نفحات اللاهوت للمحقق الكركى ص ۴۴- ۴۵ ط طهران مكتبة نينوى

فائدة (۹۸) [تحقيق أقسام الشبهة]

سأل بعض الفضلاء عن الشبهة التى يجب اجتنابها كيف خصصتموها بالشبهة فى نفس الحكم الشرعى دون طريق الحكم و ما حدهما و ما الدليل على التقسيم و على هذا يكون شرب التتن داخلا فى القسم الثانى.
الجواب: حد الشبهة فى نفس الحكم الشرعى ما اشتبه حكمه الشرعى أعنى الإباحة و التحريم كمن شك فى ان أكل الميتة حلال أو حرام، و حد الشبهة فى طريق الحكم الشرعى ما اشتبه فيه موضوع الحكم الشرعى مع كون محموله معلوما كما فى اشتباه اللحم الذى يشترى من السوق انه مذكى أم ميتة مع العلم بأن الميتة و المذكى حلال، و هذا التقسيم يستفاد من أحاديث الأئمة (ع) و من وجوه عقلية مؤيدة لتلك الأحاديث و يأتى جملة منها و يبقى قسم آخر متردد بين القسمين و هو الأفراد التى ليست بظاهرة الفردية لبعض الأنواع و ليس اشتباهها بسبب شىء من الأمور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب أمر ذاتى أعنى اشتباه صفتها فى نفسها كبعض إفراد الغناء الذى قد ثبت تحريم نوعه و اشتبهت أنواعه فى إفراد يسيرة و بعض أفراد الخبائث الذى قد ثبت تحريم نوعه و اشتبهت بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها، و منه شرب التتن.

و هـذا النوع يظهر من الأحـاديث دخوله فى الشـبهات التى ورد الأمر باجتنابها و هـذه التفاصـيل تسـتفاد من مجموع الأحاديث و نذكر مما يدل على ذلك وجوها.

الفوائد الطوسية، ص: ٥١٩

منها: قولهم (ع) كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه.

فهذا و أشـباهه صادق على الشـبهة التى فى طريق الحكم الشرعى فإن اللحم الذى فيه حلال و هو المذكى و حرام و هو الميتة قد اشـتبهت أفراده فى السوق و نحوه كالخبز الذى هو ملك لبائعه أو سـرقة مغصوب من مالكه و كذلك سائر الأشياء داخل تحت هذه القاعدة الشريفة المنصوصة فإذا حصل الشك فى تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا و حراما.

و منهـا: قولهم (ع) حلال بين و حرام بين و شـبهات بين ذلك و هـذا انما ينطبق على ما اشـتبه فيه نفس الحكم الشـرعى و الا لم يكن الحلال البين موجودا لوجود الاختلاط و الاشـتباه فى النوعين من زمـان آدم إلى الان بحيث لا يوجـد الحلال البين و لا الحرام البين و لا يعلم أحـدهما من الأخر الأعلام الغيوب و هـذا ظاهر واضـح و منها: أنه قـد ورد الأمر البليغ باجتناب ما يحتمل التحريم و الإباحة بسبب تعارض الأدلة و عدم النص و نحوهما و ذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعى.

و منها: أنه قد ورد النهى عن اجتناب كثير من إفراد الشـبهات فى طريق الحكم الشرعى كقولهم (ع) فى اللحم و الجبن و نحوهما اشتر من أسواق المسلمين و كل و لا تسأل عنه و نحو ذلك.

و منها: ان ما ورد فى وجوب اجتناب الشـبهات ظاهر العموم و الإطلاق شامل لاشتباه نفس الحكم الشرعى و للافراد الغير الظاهرة الفردية و غير ذلك، خرج منه الشـبهات فى طريق الحكم الشـرعى بالأحاديث التى أشـرنا إليها و الوجوه التى يؤيدها فبقى الباقى ليس له مخصص صريح.

و منها: ان فى ذلك وجه الجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه.

و منها: ان نفس الحكم الشـرعى يجب سؤال النبى و الامام عنه و كذا الأفراد التى ليست بظاهرة الفردية و قد سئل الأئمة (ع) عنه من ذلك فأجابوا

الفوائد الطوسية، ص: ٥٢٠

و طريق الحكم الشـرعى لا يجب سؤال الأئمـة (ع) عنه و لا كانوا يسألون عنه و هو واضـح بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم لكونه من علم الغيب فلا يعلمه الا اللّه و ان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه و إذا شاءوا أن يعلموا شيئا علموه.

و منهـا: ان اجتناب الشـبهة فى نفس الحكم الشـرعى أمر ممكن مقـدور لأن أنواعه قليلـة لكثرة الأنواع التى ورد النص بإباحتها و الأنواع التى ورد النص بتحريمها و جميع الأنواع التى تعم بها البلوى منصوصة و كل ما كان فى زمان الأئمة (ع) متداولا و لم يرد النهى عنه فتقريرهم فيه كاف.

و امـا الشـبهة فى طريق الحكم الشـرعى فاجتنابهـا غير ممكن لما أشـرنا إليه سابقا و عـدم وجود الحلال البين فيها و تكليف ما لا يطاق باطل عقلا و نقلا و وجوب اجتناب كل ما زاد على قـدر الضـرورة حرج عظيم و عسـر شديد و هو منفى لاسـتلزامه وجوب الاقتصار فى اليوم و الليلـة على نعمة واحدة و ترك جميع الانتفاعات الا ما اسـتلزم تركه الهلاك، و الاعتذار بإمكان الحمل على الاسـتحباب لا يفيد شـيئا لأن تكليف ما لا يطاق باطل بطريق الوجوب و الاستحباب كما لو كان صعود الإنسان إلى السماء واجبا أو مسـتحبا فلان كلاهما محال من الحكيم و منها: انه قـد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلا و نقلا و لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم ممـا اشـتبه حكمه الشرعى و من الإفراد التى ليست بظاهرة الفرديـة و ما لا يتم الواجب الا به و كان مقـدورا فهو واجب عنـدهم الى غير ذلك من الوجوه و أن أمكن المناقشـة فيه فى بعضـها فمجموعها دليل تام كاف شاف فى هذا المقام و اللّه أعلم

بحقائق الأحكام.

و أما حصر المطعومات و المشروبات فلا يفيد هنا لعدم صدق الوصفين على شرب التتن، و التعبير عنه بالشرب مجاز قطعا كما فى قوله تعالى وَ أُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ «۱» و قولهم (ع) أبى اللّه لصاحب البدعة بالتوبة «۲» لأنه قد اشرب

---

(۱) البقرة: ۹۳

(۲) الكافى ج ۱ ص ۵۴

حبها، و الحصر أنما هو للشرب الحقيقى فإن إدخال الدخان الى الفم و إخراجه منه ليس بشرب حقيقى قطعا و لو سلم فهو مخصوص بغير الخبائث فالأفراد المشتبهة منها داخلة فى الشبهات و يعارض الحصر المذكور بحصر المباح من الأطعمة و الأشربة فى الطيبات و ليس عندنا نص صريح فى حصر نوع من الأنواع غير هذين النوعين كما يعلم بالتتبع و اللّه أعلم.

فائدة (۹۹) [التياسر فى القبلة]

ادعى بعض المعاصرين ان التياسر فى ان مثل خراسان عن سمت القبلة غير جائز و استدل بأنه إذا تياسر المصلى و لو قليلا انحرف عن الكعبة بنحو ثلاثمائة فرسخ.

و أقول: هذا بعيد من التحقيق و الحق ان مسمى التياسر لا يستلزم انحرافا كثيرا على ان المصلى غير مأمور بالعلم و اليقين مع البعد بعين الكعبة بل الواجب العمل بالظن بالجهة كما تقرر و الجهة تتسع مع البعد كلما زاد كما صرحوا به فبعد تحصيل سمت القبلة فى خراسان ان تياسر الإنسان يسيرا كان أولى من تيامنه قليلا كما وقع التصريح به فى النص معللا بزيادة الحرم عن يسار الكعبة مما عن يمينها و قد قال جماعة من علمائنا بوجوب التياسر، و احتمال التيامن يعارض ما يتخيل فى احتمال التياسر و لا شك ان سمت القبلة فى خراسان له عرض و هو خط يشتمل على اجزاء كثيرة فاستقبال الأجزاء التى إلى يسار المصلى بعد تجاوز نصف الخط أولى خصوصا أقرب الاجزاء الى النصف بل لو تياسر عن مجموع السمت يسيرا لم يخرج عن القبلة و بيانه ان المصلى إذا تياسر بقدر عشر عرض إصبع مثلا فقد حصل فى مسافة ثلاثة اذرع شرعية تقريبا و هى ما بين قدميه و محل سجوده بسبب التياسر عشر عرض إصبع من الانحراف ففى ثلثين ذراعا يحصل انحراف بقدر عرض إصبع و الذراع الشرعى أربع و عشرون إصبعا ففى سبعمائة و عشرين ذراعا يحصل من الانحراف

قدر ذراع لان الانحراف يحصل متساوى النسبة و الفرسخ اثنا عشر ألف ذراع و هو ستة عشر ميلا و كسر «۱» بالنسبة إلى سبعمائة و عشرين.

فيحصل فى الفرسخ انحراف قدر ستة عشر ذراعا و كسر تقريبا «۲» نضربها فى اثنين و عشرين تبلغ ثلاثمائة و اثنين و خمسين ذراعا و ذلك لان اثنين و عشرين فرسخا و كسر درجة من ثلاثمائة و ستين درجة من درجات العرض أو الطول.

و قد ذكروا ان عرض مكة أحد و عشرون درجة و عرض طوس سبع و ثلاثون فتزيد عن عرض مكة ستة عشر درجة تضرب ستة عشر درجة فى ثلاثمائة و اثنين و خمسين ذراعا و هو الانحراف الحاصل فى كل درجة تبلغ خمسة آلاف و أربعمائة و اثنين و أربعين ذراعا و هو أقل من ميل و نصف، و قد تقرر ان الحرم اثنا عشر ميلا أربعة عن يمين الكعبة و ثمانية عن يسارها.

و ذكر بعض المحققين ان بعد طوس عن مكة أربعمائة و خمسون فرسخا و الظاهر أنه أقل من ذلك و على تقدير ما قاله تضرب ستة عشر ذراعا فى أربعمائة و خمسين فرسخا تبلغ ستة آلاف و تسعمأة ذراع.

و انما قلنا ان الدرجة اثنان و عشرون فرسخا و كسر لان محيط كرة الأرض ثمانية آلاف فرسخ و هى مقابلة لدوائر العرض و الطول و كل دائرة تنقسم الى ثلاثمائة و ستين درجة فإذا قسمنا ثمانية آلاف على ثلاثمائة و ستين درجة قابل كل درجة اثنان و عشرون فرسخا و كسرا و هو تسعان من فرسخ الذى ذكرناه تقريبى كما أشرنا اليه و يزيد الحساب يسيرا باعتبار تفاوت الطول كما يفهم من حساب بعض المحققين الذى من نقله.

و مع ذلك لا يزيد عدد الأنواع عن ميل و نصف الا يسيرا فاذا تياسر الإنسان مقدار خمس إصبع انحرف هناك قدر ثلاثة أميال تقريبا و ان تياسر قدر نصف عرض

---

(١) و هو خمسة عشر ميلا و كسر- خ ل

(٢) قدر خمسة أذرع و نصف تقريبا- خ ل

إصبع انحرف هناك قدر ستة أميال تقريبا و تحقيق ضبطه ليس من المهمات و الغرض نفى المفسدة التى توهمها ذلك الفاضل على انه إذا دل الدليل على استحباب التياسر أو وجوبه تعين العمل به من غير بحث و على ما قلناه من ترجيح النصف الأيسر من سمت القبلة على الأيمن لا إشكال أصلا لجواز استقبال تلك الاجزاء ابتداء و اللّه الهادى.

فائدة (١٠٠) [جواب من أنكر إفادة بعض الأخبار العلم]

ادعى بعض الطلبة الآن انه لا يحصل من الاخبار الا الظن لا يحصل من شىء منها العلم لا من جهة السند و لا من جهة الدلالة و لا يخفى على أحد ان هذا إفراط عظيم بليغ ما سبقه أحد اليه و الحق ان خبر الواحد المحفوف بالقرائن يفيد العلم من جهة السند و الخبر المتواتر كذلك و الخبر الذى لم يتواتر و لم يكن محفوفا بالقرائن يفيد الظن لا العلم و ان اخبار الكتب المعتمدة بعضها متواتر و الباقى محفوف بالقرائن و ان الخبر من أى قسم من الأقسام الثلاثة كان تنقسم دلالته الى قسمين قطعية و ظنية فمن ادعى خلاف ذلك فقد غلط غلطا فاحشا و قد استدل هذا القائل بشبهات غير دالة على مطلبه.

و أنا أجيب عنها إجمالا ثم تفصيلا فالجواب الإجمالى من وجوه.

أحدها: ان ما ادعاه من العموم مخالف للوجدان و الضرورة و البديهة، أما سندا فلانا فى كل يوم نسمع اخبارا ممن لا يتهم و لا يشتبه عليه مثل ذلك الخبر و يكون من أهل الصلاح و العلم و الثقة و قد أخبر عن محسوس مع كمال اطلاعه عليه و اعتنائه به فلا- يبقى عندنا شك و لا- ريب خصوصا إذا انضم الى ذلك كتابة ذلك الخبر بخطه و إرساله من بلاد الى بلاد و تحرزه من فضيحة نفسه بظهور كذبه و تجنبه للإثم الى غير ذلك فكثيرا ما يحصل من هذا الخبر اليقين بحيث لا يبقى شك و تخلف ذلك فى بعض القبور لا يستلزم عدم حصول اليقين فى شىء منها لأن القرائن هناك

لم تصل الى حد اليقين هذا فى المحفوف بالقرائن.

و أما التواتر فهو أوضح من ذلك فانا فى كل يوم إذا سمعنا خبرا من جماعة عشرة أو عشرين أو أكثر أو أقل و كان المخبر عنه

أمرا محسوسا و لم يكونوا متهمين لا يبقى عندنا شك أيضا و من نازع فى ذلك و ادعى انه لا يعلم شيئا مما فى الدنيا أصلا و انما يظن ظنا فقد كابر.

و أما من جهة الدلالة فكذلك فان من حصل بيننا و بينه محاورة يحصل العلم و اليقين ببعض مراده و معانى كلامه و الظن ببعضها و ذلك أمر وجدانى لا يقبل التشكيك و كذلك المكاتبات بل أبلغ من ذلك كما قيل فى الأمثال كتابك أبلغ ما يظن «١» عنك.

و ثانيها: ان ما ادعاه من عموم نفى العلم مخالف للضرورة من جهة أخرى و هى الاعتقادات التى جزم بها الناس من الأمور النقلية الثابتة بالأخبار كوجود عيسى و موسى و داود و سليمان و نوح و الطوفان و ذى القرنين و دعوى نبينا صلى اللّه عليه و آله للنبوة و ظهور المعجزات على يده و كذا أئمتنا (ع) و وجود مكة و اليمن و الهند و سائر المدن المشهور و وجوب الصلاة و الصوم و الحج و الزكاة و سائر الواجبات و تحريم الزنا و اللواط و الربا و القتل و السرقة و الخمر و سائر المحرمات و غير ذلك من أمور الدنيا و الدين، و نسبة الكتب المشهورة إلى مصنفيها من كتب الصرف و النحو و المنطق و الحكمة و الكلام و الأصول و الفقه و الحديث و التفسير و الرجال و التواريخ و غير ذلك و أكثر اعتقادات أرباب المذاهب كالشيعة و السنة و الزيدية و الأشاعرة و المعتزلة و غيرهم و دعوى انه لا- يحصل فى جميع تلك المواضع الا- الظن مكابرة بل جنون محض و معلوم ان ذلك العلم و اليقين حصل فى بعض تلك المواضع من التواتر و فى بعضها من خبر الواحد المحفوف بالقرائن و ان دلالتها و سندها أفاد العلم و اليقين

---

(١) ما ينطق عنك- خ ل

الفوائد الطوسية، ص: ٥٢٧

فكيف يحكم بعموم نفى العلم و ثالثها انه يستلزم أن يكون العمل فى النبوة و الإمامة و المعاد و أمثالها من أصول الاعتقادات على الظن سندا و دلالة دون العلم و بطلانه واضح و كثير من أخبار الفروع لا يقصر عن أخبار النص على امام من الأئمة (ع) كالعسكرى مثلا سندا و دلالة و رابعها: ان ذلك يستلزم عدم وجود العلم أصلا لأن كل ما يدعى انه علم يرد عليه أقوى من تلك الشبهات.

و خامسها: انه يلزم منه تكليف ما لا- يطاق لتواتر الأمر بطلب العلم و اليقين و النهى عن العمل بالظن و على تقدير تخصيص الجميع بالأصول مع انه لا دليل عليه فان شبهات هذا القائل عامة شاملة للأصول و الفروع.

و سادسها: انه يلزم منه التناقض الفاحش فى كلام الشارع حيث تواتر النص على وجوب طلب العلم و تحريم العمل بالظن و على قول هذا القائل العلم هو الظن و الظن هو العلم فيكون واجبا محرما و مثل هذا التناقض لا ينسب الى المجانين فكيف ينسب الى الشارع الحكيم المطلق فثبت ان بعض الاخبار يفيد العلم سندا و دلالة و بعضها يفيد الظن و هو المطلوب.

و سابعها: ان ذلك مخالف لصريح القران فى آيات كثيرة دلت على وجوب العمل بالعلم و عدم جواز العمل بالظن مطلقا كقوله تعالى وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ إِلَّا أَمانِيَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ «١».

و قوله تعالى أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «٢».

و قوله تعالى وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ إِنَّما يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «٣».

و قوله ها أَنْتُمْ هؤُلاءِ حاجَجْتُمْ فِيما لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحاجُّونَ فِيما لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ «۴»

---

(۱) البقرة: ۷۸

(۲) البقرة: ۸۰

(۳) البقرة ۱۶۹

(۴) آل عمران: ۶۶

الفوائد الطوسية، ص: ۵۲۸

و قوله تعالى وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ «۱» و قوله تعالى فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ «۲» و قوله تعالى ثَمانِيَةَ أَزْواجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحامُ الْأُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ الى قوله فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «۳».

أقول: هذه الآية الشريفة صريحة فى عدم جواز العمل بالظن في الفروع لان التحريم للضأن ليس من الأصول.

و قوله تعالى سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ «۴» أقول هذه الآية كما ترى صريحة فى الأصول و الفروع لان الشرك من الأصول و التحريم من الفروع و قوله تعالى أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ.

و قوله تعالى وَ ما يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً «۵».

و قوله تعالى إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ «۶» و قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۷».

و قوله تعالى وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ «۸» و قوله تعالى وَ تَقُولُونَ بِأَفْواهِكُمْ ما لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ «۹».

---

(۱) الانعام: ۱۷۰

(۲) الانعام: ۱۴۴

(۳) الانعام: ۱۴۴

(۴) الانعام: ۱۴۸

(۵) يونس: ۳۶

(۶) يونس: ۶۶

(۷) الأنبياء: ۷

(۸) الاسراء: ۳۶

(۹) النور: ۱۵

الفوائد الطوسية، ص: ۵۲۹

قوله تعالى وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ «۱».

و قوله تعالى إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ ما تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدى «۲».

و قوله تعالى وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً «۳» و قوله تعالى إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا «۴» الى غير ذلك من الآيات الكثيرة جدا الدالة على حصول العلم من الكتاب و السنة أو من بعضها و ذلك يبطل عموم

النفى للعلم و الإثبات للظن.

و ثامنها: ان ذلك مخالف للأحاديث المتواترة الصحيحة الصريحة التى لا تحصى.

فمنها: قول ابى جعفر عليه السّلام من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من اللّه لعنته مليكة الرحمة و مليكة العذاب «۵».

و قول الصادق عليه السّلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال أن تدين بالباطل و تفتى الناس بما لا تعلم «۶» و قول ابى جعفر عليه السّلام ما علمتم فقولوا و ما لم تعلموا فقولوا اللّه اعلم «۷».

و فى حديث القضاة أربعة رجل قضى بجور و هو يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو فى النار الحديث «۸»

و قوله عليه السّلام: حق اللّه على العباد ان يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون «۹»

---

(۱) الجاثية: ۱۸

(۲) النجم- ۲۳

(۳) النجم: ۲۸

(۴) الحجرات: ۶

(۵) الوسائل ج ۳ ص ۳۶۹

(۶) أيضا ج ۳ ص ۳۶۹

(۷) أيضا ج ۳ ص ۳۶۹

(۸) الوسائل ج ۳ ص ۳۶۹

(۹) الوسائل ج ۳ ص ۳۷۰

و قول على عليه السّلام: العلم مخزون عند اهله و قد أمرتم بطلبه من اهله فاطلبوه «۱» و قول الصادق عليه السّلام: انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و التثبت و الرد إلى أئمة الهدى الحديث «۲».

و قوله عليه السّلام طلب العلم فريضة على كل مسلم «۳».

و قول على عليه السّلام: ايها الناس اتقوا اللّه و لا تفتوا الناس بما لا تعلمون «۴».

و قوله عليه السّلام: طلب العلم فريضة من فرائض اللّه «۵».

و قوله عليه السّلام: ان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال «۶».

و قوله عليه السّلام: من أفتى الناس بغير علم لعنته مليكة السماء و الأرض «۷».

و قوله عليه السّلام: من عمى نسى الذكر و اتبع الظن و بارز خالقه و من نجا من ذلك فمن فضل اليقين «۸».

و قول الصادق عليه السّلام: من شك أو ظن فأقام على أحدهما فقد حبط عمله ان حجة اللّه هى الحجة الواضحة «۹».

و قول ابى جعفر عليه السّلام من أفتى الناس برأيه فقد دان اللّه بما لا يعلم «۱۰».

و قول ابى الحسن موسى عليه السّلام انما العلم ثلاثة آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة «۱۱».

و قول الرضا عليه السّلام فى الرجل يعطى الرجل الكتاب إذا علمت ان الكتاب له فاروه عنه «۱۲».

---

(۱) الوسائل ص ۳۷۰

(٢) الكافى ج ١ ص ٥٠

(٣) أيضا ج ١ ص ٣٠

(٤) الوسائل ج ٣ ص ٣٧٠

(٥) الوسائل ج ٣ ص ٣٧٠

(٦) أيضا ص ٣٧٠

(٧) أيضا ج ٣ ص ٣٧٠

(٨) الوسائل ج ٣ ص ٣٧٢

(٩) أيضا ج ٣ ص ٣٧٢

(١٠) أيضا ص ٣٧٢

(١١) أيضا ج ٣ ص ٣٧٢

(١٢) الوسائل ج ٣ ص ٣٧٧

الفوائد الطوسية، ص: ٥٣١

و قول الصادق عليه السّلام: القلب يتكل على الكتابة «١».

و قولهم (ع): إياكم و الظن فان الظن أكذب الكذب «٢».

و قولهم عليهم السّلام إذا تطيرت فامض و إذا ظننت فلا تقض «٣».

و قول ابى الحسن عليه السّلام و قد سئل عن اختلاف الحديث ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا «٤» و فى وصية النبى لعلى عليهما السّلام قال يا على أعجب الناس ايمانا و أعظمهم يقينا قوم يكونون فى آخر الزمان لم يلحقوا النبى صلى اللّه عليه و آله و حجب عنهم الحجة فآمنوا بسواد على بياض «٥».

عاملى، حرّ، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، در يک جلد، المطبعة العلمية، قم - ايران، اول، ١۴٠٣ ه‍ ق

الفوائد الطوسية؛ ص: ٥٣١

و قولهم عليه السّلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة «۶».

و قول ابى جعفر الثانى عليه السّلام و قد سئل عن كتب أصحاب أبى جعفر و ابى عبد اللّه عليهم السّلام حدثوا بها فإنها حق «٧».

و قوله عليه السّلام: و قد سئل عن كتب بنى فضال خذوا بما رووا و ذروا بما رأوا «٨» الى غير ذلک من الاخبار المتواترة الدالة على افادة بعض الاخبار العلم أو أكثرها.

و تاسعها: ان ما ذكره هذا القائل مخالف لعبارات أكثر علمائنا المتقدمين و المتأخرين فإنهم يصرحون بأن بعض الاخبار يفيد العلم سندا و دلالة و بعضها يفيد الظن و لا تحضرنى عباراتهم كلها فلننقل بعضها و لنشر إلى الباقى.

قال السيد المرتضى على ما نقله صاحب المعالم أن أكثر أخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر من طريق الإشاعة و الإذاعة، و اما بأمارة و علامة دلت على صحتها و صدق رواتها فهى مفيدة للعلم مقتضية للقطع و ان

---

(١) الوسائل ج ٣ ص ٣٧٧

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۷۵
(۳) الوسائل ج ۲ ص ۱۸۰
(۴) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۳
(۵) الوسائل ج ۳ ص ۳۷۹
(۶) المستدرک ج ۳ ص ۱۷۴
(۷) الوسائل ج ۳ ص ۳۷۸
(۸) الوسائل ج ۳ ص ۳۸۰

وجدناها مودعة فی الکتب بسند مخصوص معین من طریق الآحاد «انتهی».

و نقل عنه أیضا صاحب المعالم انه قال: ان معظم الفقه تعلم مذاهب أئمتنا علیهم السّلام فیه بالضرورة و بالأخبار المتواترة و ما لم یتحقق ذلک فیه لعله الأقل «انتهی».

و قد صرح علماؤنا فی کتب الأصول کالتهذیب و شروحه و النهایة و المبادی و شروحه و المعالم و الزبدة و شروحهما و تمهید القواعد و أصول المحقق و المعتبر و العدة و غیر ذلک بان الخبر المتواتر یفید العلم و ان الخبر المحفوف بالقرینة یفید العلم و ان المنازع مکابر، و انه یجوز نسخ القرآن و تخصیصه بالخبر المتواتر و بالخبر المحفوف بالقرینة لان سندهما قطعی کما ان سند القرآن قطعی و جوزوا تخصیص القرآن بل نسخه بخبر الواحد أیضا لأن سند القرآن قطعی و دلالته ظنیة و خبر الواحد بالعکس و فیه خلاف و ان شئت فارجع الی عباراتهم.

و کذلک جملة من عبارات الصدوق و الکلینی و الشیخ و غیرهم من المتقدمین و المتأخرین قد صرحوا و أجمعوا علی ان بعض الاخبار یفید العلم سندا و دلالة و بعضها مفید للظن.

و عاشرها: ان هذه الشبهات لو تمت و بقیت علی عمومها و إطلاقها لزم أن لا یحصل العلم بنقل القرآن و هو باطل بالضرورة.

و حادیعشرها: أنه یلزم عدم وجود مؤمن و لا ایمان لأن الظن غیر معتبر هناک و انما المعتبر العلم و الیقین و مقتضی تلک الشبهات عدم وجود العلم أصلا و العقل لا یدل علی ان فلانا نبی و فلانا امام بل هذا أمر نقلی.

و ثانی عشرها: انه یلزم ان یکون لفظ العلم و الیقین مهملین غیر موضوعین لمعنی، لعدم وجود شیء یصدقان علیه فان خصصها ذلک القائل بالمشاهدات فان فیها احتمالات أقوی مما تضمنته تلک الشبهات بالنسبة إلی قدرة اللّه و غیر ذلک من تشکلات الجن و الملئکة و الشیاطین و عمل ساحر و مشعبد و غیر ذلک.

و ثالث عشرها: ان ما ادعاه هذا القائل مخالف لإجماع العقلاء فان کل أحد

منهم یستفید من بعض الاخبار العلم سندا و دلالة و من بعضها الظن.

و رابع عشرها: ان هذا من مطالب الأصول و قد اتفقوا علی انه لا یجوز العمل فیها بدلیل ظنی و ما استدل به علی عموم نفی العلم ظنّی فلا یجوز العمل به اتفاقا.

و خامس عشرها: انه استدل بدلیل ظنی علی ظنیة الاخبار و هو دوری فیکون باطلا.

و سادس عشرها: انه ما أوردناه من الأجوبة الإجمالیة و التفصیلیة مفیدة للعلم و الظن لا یعارض العلم بل یجب ردّه.

و سابع عشرها: ان جمیع ما استدل به أخص من المدعی لأنه مخصوص بنوع واحد فتحتاج الأنواع الباقیة الی القیاس و الّا لم

تدخل تحت الدليل و القياس باطل.

و ثامن عشرها: انه استدل بأخبار على ان الاخبار لا تفيد العلم فان كانت هذه الاخبار التى استدل بها تفيد العلم انتقض مطلبه و ان كانت تفيد الظن فلا دليل على حجيته هيهنا فينبغى أن يأتى بدليل الحجية فان أتى به دل على حجية باقى الأخبار فدليله ينافى مطلبه على التقديرين.

و تاسع عشرها: ان الفرض النادر و الاحتمال البعيد لو نافى العلم لم يكن العلم موجودا أصلا و هو بديهى البطلان لان اليقينيّات الستة المشهورة لا تخلو من احتمال و ان كان ضعيفا و أيضا فالعلم العادى لا ينافيه الاحتمال العقلى كالعلم بعدم انقلاب الجبل ذهبا و البحر دما.

قال العلامة فى التهذيب: العلم يستجمع الجزم و المطابقة و الثبات و لا ينتقض بالعاديات لحصول الجزم و احتمال النقيض باعتبارين «انتهى».

و العشرون: كلام علمائنا المتقدمين و المتأخرين صريح فى ان أصحاب الأئمة (ع) كانوا يعملون بالأخبار المتواترة و المحفوفة بالقرائن و يستفيدون منهما

الفوائد الطوسية، ص: ۵۳۴

العلم و ينكرون العمل بالظن و ذلك فى زمن الأئمة عليهم السّلام بأمرهم و تقريرهم.

و القول بعدم وجود المتواتر و قلته و عدم وجود القرائن أو قلتها من أقوال العامة المخالفين للأئمة (ع) فلا يجوز الالتفات اليه، و معلوم ان أخبارنا أوثق من اخبارهم و التواتر و القرائن فيها أكثر و دلالتها أقوى.

و دعوى اندراس القرائن غير مسموعة لأن المستفاد من أحاديث الأئمة (ع) و من كلام علمائنا المتقدمين و المتأخرين كالكلينى و ابن بابويه و الشيخ فى العدة و الاستبصار، و البهائى فى مشرق الشمسين و المحقق فى الأصول و المعتبر و الشهيد فى الذكرى، و الشهيد الثانى فى شرح الدراية و غير ذلك ان القرائن أنواع بعضها يدل على كون المضمون حكم اللّه فى الواقع و بعضها على ثبوت الحكم عنهم (ع) و ان احتمل كونه من باب التقية و نحوها و بعضها على ترجيحه على معارضه.

فمنها: كون الراوى ثقة لأن معناه الذى يؤمن منه الكذب عادة.

و منها: كونه ممدوحا مدحا جليلا.

و منها: كون الحديث موجودا فى كتاب من الكتب المجمع عليها كالأصول الاربعمأة و نحوها و ذلك يظهر من كتب الرجال و من كتاب الاخبار للشيخ و من كتاب من لا يحضره الفقيه و غير ذلك.

و منها: وجوده فى كتب الثقات المعتمدين و ان لم يكن من الأصول:

و منها: وجوده فى كتاب أحد من أصحاب الإجماع.

و منها: وجوده فى أحد الكتب المتواترة المشهود لها كالكتب الأربعة و نحوها و منها: كون راويه من أصحاب الإجماع و قد صح عنه و ان رواه عن ضعيف أو مجهول.

و منها: كونه موافقا للقرآن أعنى الآيات الواضحة الدلالة و المروى تفسيرها عنهم (ع).

و منها: موافقته للسنة المتواترة أو المحفوفة بالقرينة.

الفوائد الطوسية، ص: ۵۳۵

و منها: تكرره فى أصلين فصاعدا.

و منها: كونه للضروريات لأنه راجع الى التواتر:

و منها: عدم وجود معارض فان ذلک إجماع على نقله و العمل به کما ذکره الشیخ فی الاستبصار و غیره.
و منها: عدم احتماله للتقیة.
و منها: تعلقه بالاستحباب مع ثبوت الجواز لحدیث من بلغه شیء من الثواب.
و منها: موافقته لدلیل عقلی قطعی کحدیث بطلان تکلیف مالا یطاق و هو أیضا راجع الى التواتر لأنه لا ینفک منه.
و منها: اجتماع قرینتین فصاعدا مما ذکر.
و منها: موافقته لإجماع المسلمین.
و منها: موافقته لإجماع الإمامیة.
و منها: موافقته للمشهور بینهم.
و منها: کون الراوی غیر متهم فی تلک الروایة.
و منها: وجوده فی أحد الکتب المعروضة على الأئمة (ع) ککتاب ظریف المروی فی الکتب الأربعة إلا الاستبصار و سائر الکتب المذکور فی کتاب الرجال.
و منها: کون راویه من الجماعة الذین وثقهم الأئمة (ع).
و منها: کون راویه أوثق أو أعدل أو أفقه.
و منها: کون دلالته أقوى من دلالة معارضة الى غیر ذلک من القرائن الکثیرة و لا یخفى على من تتبع کتب الحدیث و الرجال ان أکثر هذه القرائن باقیة لم تندرس و أکثر أخبار الکتب المعتمدة محفوف بأکثر هذه القرائن فینبغی ترک الشک و التشکیک و المکابرة و الوسواس و من تتبع علم ان أکثر المطالب الشرعیة.
بلغت حد التواتر و ان شئت فارجع الى ما ذکرناه سابقا فی بحث التواتر.
و الحادی و العشرون: ان قول القائل بنفی افادة الاخبار العلم و إثبات افادة
الفوائد الطوسیة، ص: ۵۳۶
الظن مجمل یحتاج الى التفصیل و یبقى واسطة و هی ما یفید العلم من جهة و الظن من جهة فإن الخبر المحفوف بالقرائن قد یفید العلم بان مضمونه حکم اللّٰه فی الواقع و الظن بصدوره عن المعصوم لاحتمال کونه کذبا موضوعا موافقا للحق و ذلک إذا کان موافقا لمحکمات القرآن و المتواتر من الاخبار کوجوب الصلاة و قد یکون بالعکس فیفید العلم بثبوته عن المعصوم و الظن بکون مضمونه حکم اللّٰه فی الواقع کالخبر المحفوف بجملة من القرائن السابقة مع احتماله للتقیة و نحوها.
و قد یکون سنده قطعیا و دلالته ظنیة و قد یکون بالعکس و قد یکون سنده و دلالته ظنیتین و وجوب العمل به قطعیا و فی جمیع هذه الأقسام مذهب المتقدمین من الإمامیة و الأخباریین من المتأخرین الى ان مناط العمل العلم لا ـ الظن و مذهب العامة المخالفین لأئمتنا (ع) و بعض الأصولیین من الإمامیة ان مناط العمل الظن مع انه لا دلیل على جوازه بل الدلیل قائم على المنع کما مضى و یأتی.
الثانی و العشرون: انه قد تواتر النهی عن العمل بالظن فی الکتاب و السنة و دل الدلیل العقلی على المنع منه أیضا و هو کثیر جدا لیس هذا محل جمعه و معلوم انه لو جاز العمل بالظن لزم الفساد العظیم بل لزم صحة جمیع المذاهب الفاسدة و حقیة جمیع الاعتقادات الباطلة لأن کل أحد له ظن بصحة اعتقاده و کل مذهب له دلیل ظنی، اما عقلی أو نقلی من متشابهات الکتاب و السنة «فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مٰا تَشٰابَهَ» و قد تواتر الأمر بطلب العلم و العمل به فی الکتاب و السنة و قد تواتر الأمر بالعمل بأحادیث الکتب المعتمدة و أحادیث الثقات، فاما أن یکون ذلک مفیدا للعلم و هو المطلوب، و اما ان یکون مفیدا للظن

و نحن مأمورون بالعمل به فيكون مستثنى من الظن المنهى عنه فلو سلمنا كونه ظنا يجب العمل به صار النزاع لفظيا لا يترتب عليه شیء فلا ينبغي الإنكار و التشنيع على الأخباريين بذلك.
لكن قد عرفت بطلان القول بأن الجميع ظنى فوجب القول بان بعضه قطعى و بعضه ظنى أو بعضه قطعى من جهة، ظنى من جهة أخرى كما مر فلو سلمنا دعواهم

الفوائد الطوسية، ص: ۵۳۷

لم يضرنا شيئا و لم ينفعهم لكن مطلب العامة هنا فاسد خبيث لأنهم جعلوه دليلا على حجية كل ظن، و معلوم ان أسباب الظن كثيرة جدا ليس على حجية شیء منها دليل يعتد به غير هذا النوع لو سلم كونه ظنيا حتى انتهى حال العامة و بعض المتأخرين من أصحابنا الى أن قالوا فى عدة مواضع فى الاستدلال على المدارك الظنية لنا انه مفيد للظن فيجب العمل به و لا يخفى عليك ما فى هذا الاستدلال من القصور و التسامح الثالث العشرون: انه يلزم مما ذكره هذا القائل و من أدلته أن لا يحصل العلم لنا بأن الكلينى و الصدوق و المفيد و الشيخ و المرتضى و المحقق و العلامة و الشهيدان و أمثالهم من الشيعة و لا من المسلمين و انما يحصل لنا الظن من هذا النقل سندا و دلالة و كذا علماء السنة المشهورون و ذلك باطل بالضرورة فهذه جملة من الأجوبة الإجمالية عن تلك الشبهات، و أما التفصيلية فنقول: استدل هذا القائل على ظنية الأخبار بوجوه.
أحدها: ما ملخصه انهم (ع) علموا ان فى الناس قويا و ضعيفا فاحتاجوا الى وضع قانون فيه رعاية حال الكل فلا بد من استعارات و مجازات و أنحاء من المعانى بعض للعوام و بعض للخواص، و أيضا أرادوا إصلاح الناس بالتدريج و مداواتهم من الجهل بما يوافق عقولهم.
و الجواب: أما أولا- فبالمنع من ذلك التفاوت بالنسبة إلى أصول الاعتقادات و الواجبات و المحرمات فان القدر المشترك من العقل و الفهم بين المكلفين كاف فى ذلك نعم التفاوت موجود بالنسبة إلى معرفة باقى العلوم كالمندوبات و المكروهات و تفسير القرآن و فهم المعانى الدقيقة و الأدلة المتعددة و ذلك غير محل النزاع.
و أما ثانيا: فلان القانون الذى فيه رعاية حال الكل ينبغى ان يفيد الكل العلم لان ذلك ممكن للّه و للنبى و للأئمة (ع) و مقدور لهم.
و أما ثالثا: فلان تعدد الأدلة مع اتحاد المدلول هو مقتضى ذلك القانون فكون بعض الأدلة ظنيا عند البعض قطعيا عند الباقى لا يستلزم ظنية المدلول ألا ترى ان

الفوائد الطوسية، ص: ۵۳۸

التوحيد له الف دليل و العدل كذلك و النبوة و الإمامة ضعف ذلك و كذا المعاد و أكثر الواجبات و المحرمات قريب من ذلك فلا- يلزم ظنية كل حكم من الأحكام و أما رابعا: فلا الاستعارات و المجازات لا بد لها من قرائن و أدلة تدل عليها و لا يجوز من الحكيم ان يخاطب بها من لا يفهمها و من تتبع كلامهم (ع) وجد التصريحات أيضا فصار المجموع يفيد العلم.
و أما خامسا: فلان الأدلة السابقة و الجوابات الإجمالية دالة على اختصاص هذا على تقدير تسليمه بغير الأحكام الشرعية.
و أما سادسا: فلان هذه شبهة ظنية و معارضاتها قطعية فتكون باطلة أو مأولة.
و أما سابعا: فلانة لو لم يحصل لأحد منهم العلم لاختل القانون و اضطربت الظنون و زاد الفساد و انتقض الغرض من خلق العباد و هذا الاختلال سوء الأحوال و ثانيها: قوله عليه السّلام نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم «۱» ما كلمهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، العباد بكنه عقله «۲» و الجواب بعد الوجوه الإجمالية انه لا يدل على مطلبه.
أما أولا: فلان كلامه الناس على قدر عقولهم لا يدل على حصول الظن لهم من كلامه بل يدل على حصول العلم لهم بالكلام

الذى يفيدهم العلم و لا أقل من الاحتمال فبطل الاستدلال.

و أما ثانيا: فلان العقل فى تلك الاخبار قد قوبل بالجهل فعلم ان المراد به العلم فصار المعنى انه كلم الناس على قدر علمهم اى بقدر ما يستفيدون منه العلم لا الظن فالحديث حجة لنا لا لهم.

و أما ثالثا: فلان العقل له مراتب و كذا العلم و هذه الصفة لا تختص بالظن قطعا أ لا ترى الى قوله عليه السّلام لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا «٣».

---

(١) البحار ج ١ ص ٨٥

(٢) البحار ج ١ ص ٨٥

(٣) الأنوار النعمانية ج ١ ص ٥٣، و مصابيح الأنوار للسيد الشبر ره ج ١ ص ٣٠

الفوائد الطوسية، ص: ٥٣٩

و قوله تعالى «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزادَتْهُمْ إِيماناً» «١» و الظن ليس بإيمان و قوله تعالى «وَ زِدْناهُمْ هُدىً» «٢».

و قوله تعالى «وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» «٣».

و أما رابعا: فلانة مخصوص بكلام الأنبياء فحمل كلام الأئمة عليه قياس مع الفارق.

و أما خامسا: فلانة ليس بصريح فى الأحكام الشرعية و على تقدير صراحته ليس بصريح فى الواجبات و المحرمات فلا بد من التخصيص بما ذكر لما مر.

و ثالثها: ان الايمان و العقل على أربعين جزءا.

و الجواب: هو ما تقدم و هذا أضعف شبهة لأن الإيمان ليس من الظنون و انما يدل على تفاوت درجات العمل و مراتب العلم اما فى الكمية و اما فى الكيفية و هذا لا ينكره عاقل.

و رابعها: قوله (ص) رحم اللّه امرءا سمع مقالتى فوعاها و أداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه و رب حامل فقه الى من هو أفقه منه «٤».

و الجواب: بعد الجوابات الإجمالية.

أما أولا: فلان قوله عليه السّلام كما سمعها يدل على رجحان الرواية باللفظ و لا يجوز حمله على الوجوب لتواتر النصوص فى جواز الرواية بالمعنى.

و أما ثانيا: فلانة لا اشعار له بذكر الظن أصلا.

و أما ثالثا: فلان رب للتقليل فيدل على ان بعض الدلالات ظنية و بعضها قطعية و هو موافق لقولنا لا لقول الخصم.

و أما رابعا: فان الفقه لغة الفهم و هو شامل للعلم و الفهم و الظن فلا يجوز للخصم تخصيصه بالظن لعدم المخصص و فى الاصطلاح الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية

---

(١) التوبة: ١٢٤

(٢) كهف: ١٣

(٣) يوسف: ٧٦

(٤) المستدرك للعلامة النورى ره ج ٣ ص ١٨٢

لا الظن فلهذا احتاجوا الى الجواب المشهور من ان ظنية الطريق لا تنافى علمية الحكم ورده شيخنا البهائى فى الزبدة و بالجملة الفقه غير الظن لغة و اصطلاحا.
و أما خامسا: فإنه مخصوص بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله و هو محتمل للنسخ و غيره مما لا يحتمله كلام الأئمة عليهم السّلام و القياس باطل.
و أما سادسا: فلا دليل فيه على الأحكام الشرعية نصا فيخص بغيرها و يؤيده ان كلامه عليه السّلام غالبا مخصوص بالأصول دون الفروع أو بالعلم دون الظن و لا ريب ان مراتبه تختلف كمية و كيفية كما مر.
و خامسها: قوله (ع) من استوى يوماه فهو مغبون «۱» و لا يمكن حمله على العمل لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فيكون فى الاعتقادات.
و الجواب: بعد الجوابات الإجمالية أما أولا: فلا نسلم امتناع حمله على العمل بل هو متعين نعم يخص بما لا ينتهى إلى تكليف ما لا يطاق و المخصص قطعى و أما ثانيا: فلان الاعتقادات لا يكفى فيها الظن قطعا عندنا و لا عندكم فما أجبتم به فهو جوابنا.
و أما ثالثا: فلان الاعتقادات ان كانت متناهية بطل الاستدلال و الا لزم تكليف ما لا يطاق فقد وقع الخصم فيما هرب منه و بالجملة فهذا أضعف الشبهات بل لا مناسبة له بهذا المطلب أصلا.
و أما رابعا: فلعل المراد باليومين الدنيا و الآخرة و هذا لا يرد عليه شىء بل يجب على العاقل العمل ليكون حاله فى الآخرة خيرا من حاله فى الدنيا فان كان فى الدنيا بغير عمل و فى الآخرة بغير ثواب لعدم عمله فهو مغبون و له توجيهات أخر يطول بيانها.
و سادسها: قوله عليه السّلام: لو علم أبو ذر ما فى قلب سلمان لقتله «۲».
و الجواب بعد الجوابات الإجمالية أما أولا: فلأنه لا اشعار له بالظن و العلم كما ترى.

---

(۱) المستدرک ج ۲ ص ۳۵۲

(۲) الکافى ج ۱ ص ۴۰۱

و أما ثانيا: فيحتمل التخصيص بالعلم لما مر و بغير الأحكام الشرعية و قد عرفت المخصصات السابقة.
و أما ثالثا: فإنه لا بد لكم ان تقولوا ان سلمان قد حصل له العلم و لأبى ذر الظن و هو نقيض قولكم ان الاخبار لا تفيد الا الظن و يدل على قولنا من ان بعض الاخبار يفيد العلم و بعضها يفيد الظن.
و أما رابعا: فإنه يلزم عدم إيمان أبى ذر لأن الإيمان ليس بظنى فان قلتم بإيمانه بطل قولكم و ثبت قولنا.
و أما خامسا: فإنه يلزم عدم علم ابى ذر بشىء من الأحكام و كونه جاهلا بالجميع لأن الظان ليس بعالم و هو باطل قطعا.
و أما سادسا: فإنه لو تم لزم عدم حصول العلم من المشافهة لأن علم سلمان و ابى ذر حصل من المشافهة فيلزم عدم وجود العلم بالكلية و بطلانه بديهى.
و أما سابعا: فإنه يستلزم كون خبر النبى صلّى اللّه عليه و آله عن اللّه لا يفيد الا الظن و هو باطل اتفاقا لعصمته.
و أما ثامنا: فلاستلزامه مساواتهما فى الجهل و عدم العلم لاشتراك العلة فلا وجه للقتل.
و سابعها: قوله عليه السّلام من سمع شيئا من الثواب «۱» دل على ان الفروع يكفى فيها ظن الصحة.
و الجواب: بعد الأجوبة الإجمالية أما أولا: فإنه مخصوص بما تضمن الثواب فهو أخص من المدعى و الحكم بالثواب ليس من

الأحكام الشرعية.

و أما ثانيا: فإنه مخصوص بما علم مشروعيته فلو دل حديث ضعيف على أن من شرب الخمر يوم الأربعاء كان له من الثواب كذا لم يصح العمل به قطعا.

و أما ثالثا: فإنه لا اشعار فيه بالظن و العلم.

---

(١) راجع الكافى ج ٢ ص ٨٧ باب من بلغه ثواب من اللّه.

و أما رابعا: فعدم إفادة الخبر العلم بثبوت نفس الخبر لا ينافى العلم بثبوت مضمونه و بالعكس لما مر تفصيله.

و أما خامسا: فان هذا نوع خاص و حمل غيره عليه قياس و هو باطل.

و ثامنها: ما ملخصه انه قال: الأدلة العقلية و النقلية دالة على ان مدرك العلم أمور كثيرة كالكلام و الحكمة و المنطق و المعانى و البيان و النحو و غير ذلك و المكاشفات أيضا أحد مدارك العلم. و الجواب: أما أولا: فإنه يوافق قولنا لا قول الخصم لأنه يقول بأن الأحكام كلها ظنية.

و أما ثانيا: فإن أكثر هذه الأشياء لم تكن موجودة فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة (ع) الى أواخر زمان الرضا عليه السّلام فإن المأمون أخذ تلك الكتب و النقل مشهور فكيف حصل العلم قبل وجود هذه الأشياء.

و أما ثالثا: فانا نمنع حصول العلم من أدلة هذه الأشياء إلا نادرا لكثرة احتمالاتها و ضعف دلالتها و تعارض أدلتها و كون أكثرها ظنيا ان لم يكن كلها و أضعفها المكاشفات فإنه لا يؤمن كون أكثرها من الأفكار الفاسدة و الخيالات الكاسدة من وسواس الشيطان و لا دليل على حجيتها فى أحكام الشرع.

و أما رابعا: فيلزم كون هذه الأشياء أقوى من قول المعصوم (ع) و بطلان اللازم قطعى معلوم فالعجب ممن يدعى ان قول المعصوم و ان كان مشافهة لا يفيد شيء منه العلم و انما يفيد الظن و ان هذه الأشياء الواهية تفيد العلم هذا بعيد من الإنصاف.

و تاسعها: ان العلم بالوضع يتوقف على عصمة رواة اللغة عن الغلط و الكذب و عدم النقل و الاشتراك و عدم المعارض العقلى و الا وجب تأويل النقلى.

و الجواب أما أولا: فإنه يلزم منه عدم وجود العلم أصلا و هو ضرورى البطلان و مخالف للوجدان لما مر.

و أما ثانيا: فإنه يخالف ما مر من اعتراف الخصم بحصول العلم مما هو أضعف الطرق عند التأمل.

و أما ثالثا: فإنه يستلزم ان لا يعمل الا بقول المعصوم و روايته بغير واسطة و هو ضرورى البطلان.

و أما رابعا: فإنه يلزم منه عصمة أهل التواتر و المخبر الواحد المحفوف خبره بالقرائن و بطلان اللازم ظاهر و حصول العلم من القسمين بديهى إجماعى.

و أما خامسا: فإن أهل اللغة كثيرون جدا و كتبهم لا تحصى حتى ان القاموس قد جمعه مؤلفه من ألفى كتاب من كتب اللغة كما ذكره فى أوله و الموجود الآن من كتب اللغة يقارب مائة كتاب و قد اتفقوا على نقل وضع أكثر الألفاظ فيكون الوضع متواترا غالبا.

و أما سادسا: فان قول كل واحد منهم لو انفرد عن غيره لكان خبر واحد محفوفا بالقرينة بل بالقرائن لأن كل واحد منهم غير متهم فى نقل اللغة و الاخبار بالوضع و مع ذلك لا فائدة و لو كذب لفضح نفسه و بطلت رئاسته فى فنه و لقل اعتماد الناس على

كتابه و قول كل منهم مؤيد لقول غيره و لأنهم كانوا فى غاية الاعتناء و الاهتمام بهذا الفن.

و أما سابعا: فإنه قد تواترت الاخبار عن الأئمة عليهم السّلام فى الأمر بتعلم العربية و قد انحصر طريق ذلك فى النقل من علمائها «۱».

و أما ثامنا: فلو كان احتمال وجود المعارض العقلى كافيا فى عدم حصول العلم لما حصل العلم من الأدلة العقلية فما أجبتم به فهو جوابنا.

و أما تاسعا: فقد قال العلامة فى التهذيب معرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر و الآحاد و المركب من النقلين كالاستثناء من الجمع و كون الاستثناء إخراجا «انتهى» و هو دال على ما قلناه من ان بعض الدلالات قطعية و بعضها ظنية لا على قول الخصم.

و أما عاشرا: فقد قال العلامة فى التهذيب أيضا يمتنع أن يخاطب اللّه تعالى

---

(۱) يعنى علماء العربية

بشىء و يريد خلاف ظاهره من دون البيان و الا لزم الإغراء بالجهل و لأنه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل ثم قال: قيل الدلائل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة و النحو و التصريف و عدم الاشتراك و المجاز و النقل و التخصيص و الإضمار و التقديم و التأخير و الناسخ و المعارض العقلى الذى لو رجح النقل عليه لزم إبطال النقل إذ بطلان الأصل يستلزم بطلان الفرع و لا شك ان هذه ظنية فالموقوف عليها ظنىّ و الحق خلاف هذا لان بعض اللغة و النحو و التصريف متواتر النقل و عدم الأشياء التى ذكرها فلم تعلم من محكمات القرآن فثبت القطع «انتهى» و مراده القطع فى بعض الدلائل القطعية أو فى أكثرها لا فى كلها و هو عين ما قلناه.

و عاشرها: قوله عليه السّلام ان فى أيدى الناس حقا و باطلا و ناسخا و منسوخا و محكما و متشابها و عاما و خاصا «۱».

و الجواب بعد الجوابات الإجمالية.

أما أولا: فإن المراد بالناس المخالفون فلا تدخل الشيعة بقرينة السؤال لأن السائل سأل عليا عليه السّلام عن روايات المخالفين و مخالفتها لروايات أمير المؤمنين عليه السّلام و شيعته.

و أما ثانيا: فان ذلك مخصوص بأحاديث النبى صلّى اللّه عليه و آله فإنها محتملة للنسخ و المتشابه فيها كثير جدا و قد صرح فى آخر ذلك الحديث بوجوب الرجوع فيها الى الامام و اما أحاديث الأئمة عليهم السّلام فلم نؤمر بردها الى امام آخر و الا لكانت عبثا و لزم إثبات إمام آخر و تسلسل.

و أما ثالثا: فلأنها مخصوصة بالأحاديث المختلفة فحمل غيرها عليها قياس و هو باطل.

و أما رابعا: فإنها تضمنت الترجيح عند الاختلاف و ذلك غير محل النزاع و قد تواترت الأحاديث به، و تضمنت مرجحات منصوصة تزيد على العشرة فلا ينافى

---

(۱) الكافى ج ۱ ص ۶۲

حصول العلم تارة و الظن أخرى.

و أما خامسا: فبالمعارضة بآيات القرآن فان فيه الأقسام كلها و لا شك فى إفادته للعلم سندا و أما الأدلة فبعضه ظنى و بعضه

قطعی و هو عین قولنا فاذا لم یحصل العلم فالاحتیاط طریق الی العلم ببراءة الذمة و لا ضرورة لنا الی العمل بالظن.

فان قلت: سلمنا ان الاخبار المتواترة تفید العلم و كذلک الأخبار المحفوفة بالقرینة لكن مع قرب العهد لا مع بعد العهد كما إذا مضی سبعمائة سنة أو ألف سنة كما فی هذا الزمان فإن القرائن تندرس و التواتر لا یوثق بحصوله فی جمیع الطبقات و الحوادث الیومیة انما تفید العلم أحیانا لمشاهدتنا لأكثرها:

قلت: الشبهات التی استدلوا بها شاملة لقرب العهد و بعده و أیضا فالقرائن المعتبرة هنا قد تقدم جملة منها و لم تندرس بل هی محفوظة فی كتب الرجال و الحدیث و أیضا فالتواتر و القرائن لما كانا موجودین فی زمان الطبقة الأولی فقبول أهل الطبقة الثانیة للأخبار و روایتهم لها و عملهم بها و تدوینهم إیاها فی مصنفاتهم قرائن مفیدة للعلم بل هی أقوی من القرائن السابقة و هكذا جمیع الطبقات و كذا التواتر فإنه ما زال یزید كما یظهر من كتب الرجال و كما هو ظاهر فی تواتر النصوص و القرآن و أمثالهما و أیضا لا یظهر فرق بین الحوادث الیومیة فی وقت الطبقة الاولی و بین الأحكام الشرعیة و لا بعد ذلک الوقت بل الوجدان حاكم فیهما بل حكمه فی الأحكام الشرعیة أقوی غالبا و الحوادث الیومیة التی وقعت فی أول الإسلام بل فی زمان بنی إسرائیل أكثرها معلوم الان.

فان قلت: ما نسب الی الخصم من ادعائه نفی العلم من الاخبار مطلقا غیر صحیح لأنه انما یقول بذلک فی الخبر المجرد عن القرائن خاصة.

قلت: ان اعترفت بذلک سقط النزاع بیننا و بینه و لكنه صریح بلسانه و قلمه بالعموم و أدلته واضحة الدلالة علی ذلک و لا یكاد یعترف بحصول العلم فی غیر الأصول إلا نادرا فیبقی النزاع.

الفوائد الطوسیة، ص: ۵۴۶

فان قلت: الخصم انما یدعی ان الاخبار لا تفید العلم الا مع الأدلة العقلیة من الكلام و نحوه.

قلت: ذلک مخصوص بالأصول بل ببعضها لاختصاص الدلیل العقلی القطعی بها و النزاع انما هو فی الفروع و لیس فیها دلیل عقلی قطعی أصلا.

فإن قلت: استدلالكم بالقرآن و الاخبار مصادرة لأنه لا نزاع الا فیهما.

قلت: النزاع فی الاخبار غیر المتواترة من جهة السند و أما سند القرآن فلا نزاع فیه و مع ذلک أدلة عقلیة أیضا كما مر فلا مصادرة علی ان الخصم أیضا استدل بالأخبار علی من لا یعمل الا بالعلم و ذلک مصادرة و أخبارنا متواترة صحیحة السند دون اخباره فان قلت: لو أفادت الاخبار العلم لأفادتنا العلم و لما وقع نزاع بین العلماء المتبحرین.

قلت: قد قلنا ان بعض الاخبار یفید العلم و بعضها یفید الظن و لعل النزاع فی الثانی أو فی الدلالات الظنیة خاصة أو لعله لظهور العلم للبعض دون البعض فقد یكون العالم غافلا عن بعض الاخبار أو القرائن فی ذلک الوقت و لو طلبه و بذل جهده فی ذلک لحصل له العلم أو عمل بالاحتیاط و هو أیضا مفید للعلم كما مر و عدم حصول العلم للخصم اما لعدم بذل جهده فی طلبه أو للشبهة و التقلید كما فی المخالفین.

فان قلت: لما تعذر علینا العمل جاز لنا العمل بالظن لدفع الضرورة كأكل المیتة لأنا نحن السبب فی غیبة الإمام (ع).

قلت: أولا تعذر العلم ممنوع و سند المنع ما مر سلمنا لكن لا ضرورة إلی العمل بالظن لإمكان الاحتیاط و سنده قطعی و هو أیضا مفید للعلم ببراءة الذمة و قد دل علیه العقل و النقل.

و ثانیا: علی تقدیر ظهور الامام هل یحصل العلم للبعض أم للجمیع أم الثانی فظاهر البطلان خصوصا فی حق الغائب البعید.

و أما الأول: فغایة ما یحصل له المشافهة و الدلالات علی قولكم ظنیة فلا فرق

الفوائد الطوسية، ص: ۵۴۷

بين الحالين على ان احتمال التقية و النسيان من الراوى و الاشتباه بعد يوم واحد قائم فلا يحصل العلم أيضا على قولكم.

فان قلت: كيف يدعى حصول العلم مع كثرة اختلاف الاخبار.

قلت: لا نسلم كثرة الاختلاف الحقيقى بل هو نادر و الاختلاف الظاهرى مع إمكان الجمع لا ينافى ثبوت الجميع بالتواتر أو القرائن كما فى آيات القرآن المحكمة و المتشابهة و الناسخة و المنسوخة و العامة و الخاصة و نحوها على ان ذلك الاختلاف وقع كثيرا مع المشافهة فلا فرق بين ظهور الامام و غيبته فى ذلك.

و أيضا فالاختلاف مع وجود المرجحات المنصوصة لا ينافى العلم و الاختلاف مع عدم وجود المرجح نادر جدا بل يمكن ان يقال لا وجود له و لا يقدر الخصم على على إبراز مثال له ثم يعارض ذلك بالأدلة العقلية فإنها أكثر اختلافا و تعارضا و تناقضا كما هو ظاهر من أدلة الأصوليين خصوصا أصول الفقه و ما أجبتم به فهو جوابنا على ان الاختلاف مع عدم المرجح ينافى العلم بالحكم الواقعى لا بالحكم الذى ثبت عن المعصوم و هو نوع من العلم يجب العمل به.

فان قلت: العلم يطلق بمعنى الظن و العلم العادى نوع من الظن لاحتمال النقيض عقلا.

قلت: بعد تواتر الأمر بالعمل بالعلم و النهى عن العمل بالظن لا يمكن الحكم بالترادف و لا اشتراك لفظ العلم بين المعنيين قطعا للزوم التناقض الواضح و الإغراء بالقبيح و على تقدير كونه حقيقة و مجازا فالمجاز لا بد له من القرينة على ان الإطلاق المدعى ممنوع فعليكم البيان و على تقدير وجوده فهو مجاز لا ينفك من القرينة و اما عد العلم العادى من أنواع الظن فبطلانه ظاهر عند المنصف و قد صرح العلامة ببطلانه فى أول التهذيب.

الفوائد الطوسية، ص: ۵۴۸

فائدة (۱۰۱) [حديث النهى عن الكلام]

روى الصدوق فى التوحيد عن أبيه عن سعد بن عبد اللّه عن محمد بن عيسى قال قرأت فى كتاب على بن بلال الى العالم يعنى أبا الحسن عليه السّلام قد روى أصحابنا عن آبائك عليهم السّلام انهم نهوا عن الكلام فى الدين فتأول مواليك المتكلمون بأنه انما نهى من لا يحسن ان يتكلم فيه فاما من يحسن ان يتكلم فيه فلم ينهه فهل ذلك كما تأولوا أم لا؟ فكتب عليه السّلام المحسن و غير المحسن لا يتكلم فإن إثمه أكبر من نفعه «۱» أقول: و فى معناه أحاديث كثيرة جدا متواترة معنى و قد اعترض بعضهم بان ذلك معارض بما دل على حسن المجادلة بالتى هى أحسن و ما دل على حجية العقل كقولهم عليهم السّلام العقل دليل المؤمن و غير ذلك.

و الجواب: أما الأمر بالجدال بالتى هى أحسن، فليس بصريح فى جواز الاستدلال و الجدال بما لم يثبت عن الأئمة عليهم السّلام دليله و لا مدلوله و ليس فيه تصريح بجواز الاستدلال بدليل عقلى ظنى و معلوم ان أكثر أدلتهم ظنية داخلة فى النهى و أما ما دل على حجية العقل فما دل منه على حجية الدليل السمعى مسلم، و ذلك القدر قليل قطعى و ما زاد لا دليل عليه و على تقدير العموم لا ريب انه مخصوص بغير الدليل

---

(۱) التوحيد ص ۴۵۹

الفوائد الطوسية، ص: ۵۴۹

الظنى و بغير الأحكام الفقهية الفرعية لأن العقل لا يستقل بمعرفة شىء منها كما اعترف به العلماء و المخصص متواتر على ان

العقل ورد بمعنى العلم و اليقين و لذلک يقابل بالجهل لا بالجنون.
و قد تواتر النهى عن إثبات صفات اللّه من غير الكتاب و السنة فليخص الجدال بالتى هى أحسن بالاستدلال على ما ثبت فى الكتاب و السنة بأدلة عقلية مؤيدة لها.
و من فعل ذلک فقد استدل بالعقل و النقل و سلم من ارتكاب النهى و الخطر.
فان قلت: قد روى الكشى بإسناده عن الطيار قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام انک كرهت منا مناظرة الناس و كرهت الخصومة فقال أما كلام مثلک للناس فلا نكرهه من إذا طار أحسن أن يقع و ان وقع يحسن أن يطير فمن كان هكذا فلا نكره كلامه «۱».
قلت: هذا غير صريح فى ان لهذا الرجل ان يتكلم بعقله و يستدل بالدليل الظنى أو بدليل غير منقول عنهم عليهم السّلام أو فى إثبات شىء لم يرد عنهم عليهم السّلام نص فى إثباته كيف، و قد روى الكشى بإسناده عن الطيار انه قال لأبى عبد اللّه عليه السّلام لو فلقت رمانة فأحللت بعضها و حرمت بعضها لشهدت ان ما حرمت حرام و ما أحللت حلال فقال:
فحسبک أن تقول بقوله «۲» يعنى بقول ابى جعفر عليه السّلام. فهذا الحديث يدل على ان الطيار ما كان يتكلم الا بكلام سمعه من الامام عليه السّلام أو سمع مدلوله.
و روى علماؤنا بأسانيدهم ان هشام بن الحكم سأل أبا الحسن عليه السّلام بمنى عن خمسمائة مسئلة من الكلام فقال يقولون كذا فقال قل لهم كذا فأجابه عنها و كان يتكلم بها.
و معلوم ان مطالب الكلام لا تزيد عن ذلک و من كان ملتزما بذلک لم يكن داخلا فى النهى.

---

(۱) معرفة الرجال ص ۳۴۸

(۲) معرفة الرجال ص ۳۴۹

الفوائد الطوسية، ص: ۵۵۰

و قد روى عن الصادق عليه السّلام انه قال متكلموا هذه العصابة من شر من هم منه «۱» و عنه عليه السّلام قال أما انه شر عليكم ان تقولوا بشىء ما لم تسمعوه منا «۲».
و عنه عليه السّلام هلک المتكلمون و نجا المسلمون «۳».
و عنه عليه السّلام انه نهى عن الكلام فقيل له انا نحتاج إليه لإلزام الخصوم فقال:
خاصموهم بما بلغكم من علومنا فان خصموكم فقد خصمونا «۴».
و عنه عليه السّلام انه سأل هشام بن الحكم عن كلامه مع عمرو بن عبيد فأخبره فاستحسنه و قال من علمک هذا فقال هذا شىء سمعته منک و ألفته فقال: هذا و اللّه مكتوب فى صحف إبراهيم و موسى «۵».
و روى الكشى عن المشرقى انه قال للصادق عليه السّلام و اللّه ما نقول الا بقول آبائک عليهم السّلام عندنا كتاب سميناه الجامع، فيه جميع ما يتكلم الناس فيه عن آبائک (ع) و انما نتكلم عليه، فاقبل عليه جعفر عليه السّلام فقال: إذا كنتم لا تتكلمون بكلام آبائى فبكلام ابى بكر و عمر تريدون ان تتكلموا «۶».
و فى هذه الأحاديث و أمثالها و هو كثير جدا دلالة على ان الكلام فى المرخص فيه هو ما ثبت عن الأئمة (ع) اما بلفظه أو بمعناه و الغرض المطلوب منه.
و هذا بعيد من الكلام المشهور الان بل أدلة علم الكلام فى أكثر التفاصيل مخالفة لأحاديث الأئمة (ع) كما لا يخفى على من

تتبع تلک الإله و أحادیثهم (ع) و أما ما ذکره بعض المتأخرین من ان ذلک من فروض الکفایة لرد الشبهات من الضعفاء فقد عرفت جوابه علی أنه لا یستقیم الا علی مذهب العامة لأنهم یقولون ان أهل الحل و العقد حافظون للدین و الشریعة و أما علی قول الإمامیة فلا حاجة إلیه لأن ذلک من

---

(۱) التوحید ص ۴۶۰

(۲) الوسائل ج ۳ ص ۳۷۶

(۳) مستدرک الوسائل ج ۲ ص ۳۷۳

(۴) لم نجد الروایة فی مظانه

(۵) معرفة الرجال ص ۲۷۲

(۶) معرفة الرجال ص ۴۹۹

وظائف الامام علی ان من حصل له الیقین بالاعتقاد قدر علی رد جمیع الشبهات بدلیل إجمالی.

و من تتبع أحادیث الأئمة (ع) الواردة فی مطالب الکلام المرویة فی کتاب أصول الکافی و الروضة و الاحتجاج و التوحید و عیون الاخبار و إکمال الدین و کتاب الغیبة و نهج البلاغة و أمثالها و هو کثیر جدا قدر علی دفع جمیع الشبهات بالأدلة التفصیلیة و لا یقدر أحد من المعاندین و الملحدین و أعداء الدین علی إلزامه و لا تشکیکه فان المخالفین ما زالوا یعترضون علی الأئمة (ع) فیجیبونهم بأجوبة إجمالیة أو تفصیلیة عقلیة و نقلیة فیها الکفایة.

و کذا کانوا یعترضون علی علماء الإسلام فی کل زمان فیعجزون غالبا عن الجواب و یجیبهم امام ذلک الزمان و ذلک فی مدة تزید علی ثلاثمائة و خمسین سنة و تلک الاعتراضات و الأجوبة مرویة مدونة فی الکتب السابقة و أمثالها و لا یحتاج من اطلع علیها و فهمها أو فهم بعضها الی غیرها و أکثر تلک المطالب متواترة عند المتتبع الماهر و ما لم یتواتر منها فهو محفوف بالقرائن الکثیرة و من اطلع علیها لا یحتاج الی تمویهات المخالفین و الفلاسفة و الملاحدة التی لا یحصل منها الا الشکوک و الشبهات کما هو مشاهد من کل من مال إلیها و اعتمد علیها و اللّه الهادی.

(فائدة ۱۰۲) [آیات فی ذم الکثرة و مدح القلة]

اشارة

قد تواتر فی الکتاب و السنة ذم الکثرة و مدح القلة و من تأمل ذلک ظهر له نفی حجیة الإجماع لأنه عند التحقیق یرجع الی الشهرة و الکثرة کما ذکره الشهید فی الذکری و لو علم دخول المعصوم انتفت فائدته مع ان ذلک أمر قد اعترفوا باستحالته فی زمان الغیبة مع ان کل إجماع ادعوه فی زمان الغیبة بل ذهب جماعة الی عدم إمکان تحققه و جماعة الی عدم إمکان الاطلاع علیه و الاعتبار الصحیح شاهد به و العلم العادی حاصل بأنه غیر مقدور و ان الاعتقاد أمر خفی غیر محسوس و کثیرا ما یمنع من إظهاره موانع.

و من هنا یظهر ضعف دلیل العامة علی امامة أئمتهم فإنه منحصر عند التحقیق فی الإجماع المدعی بل فی الشهرة و الکثرة، و

ذلک مطلب جلیل کثیر الفائدة.

فمن الآیات الدالة علی ذلک قوله تعالی «فَلَمّا کُتِبَ عَلَیْهِمُ الْقِتالُ تَوَلَّوْا إِلّا قَلِیلًا مِنْهُمْ وَ اللّهُ عَلِیمٌ بِالظّالِمِینَ» «۱».

و قوله تعالی «إِنَّ اللّهَ مُبْتَلِیکُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَیْسَ مِنِّی وَ مَنْ لَمْ یَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّی إِلّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِیَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلّا قَلِیلًا مِنْهُمْ» «۲».

و قوله تعالی الَّذِینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا اللّهِ کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیرَةً بِإِذْنِ اللّهِ وَ اللّهُ مَعَ الصّابِرِینَ» «۳».

---

(۱) البقرة: ۲۴۶

(۲) البقرة ۲۴۹

(۳) البقرة: ۲۴۹

الفوائد الطوسیة، ص: ۵۵۳

و قوله تعالی «وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْکِتابِ لَکانَ خَیْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَکْثَرُهُمُ الْفاسِقُونَ» «۱».

و قوله تعالی وَ لکِنْ لَعَنَهُمُ اللّهُ بِکُفْرِهِمْ فَلا یُؤْمِنُونَ إِلّا قَلِیلًا «۲».

و قوله تعالی وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَیْها بِکُفْرِهِمْ فَلا یُؤْمِنُونَ إِلّا قَلِیلًا» «۳».

و قوله تعالی «یُحَرِّفُونَ الْکَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمّا ذُکِّرُوا بِهِ وَ لا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلی خائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلّا قَلِیلًا مِنْهُمْ «۴».

و قوله تعالی «قالَ رَبِّ إِنِّی لا أَمْلِکُ إِلّا نَفْسِی وَ أَخِی فَافْرُقْ بَیْنَنا وَ بَیْنَ الْقَوْمِ الْفاسِقِینَ «۵».

و قوله تعالی «لا یَسْتَوِی الْخَبِیثُ وَ الطَّیِّبُ وَ لَوْ أَعْجَبَکَ کَثْرَةُ الْخَبِیثِ «۶».

و قوله تعالی «وَ لکِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا یَفْتَرُونَ عَلَی اللّهِ الْکَذِبَ وَ أَکْثَرُهُمْ لا یَعْقِلُونَ» «۷».

و قوله تعالی وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ» «۸».

و قوله تعالی وَ مِمَّنْ خَلَقْنا أُمَّةٌ یَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ یَعْدِلُونَ» «۹».

و قوله تعالی إِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ یَغْلِبُوا مِائَتَیْنِ وَ إِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ مِائَةٌ یَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِینَ کَفَرُوا «۱۰».

و قوله تعالی «فَإِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ یَغْلِبُوا مِائَتَیْنِ وَ إِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ أَلْفٌ یَغْلِبُوا أَلْفَیْنِ بِإِذْنِ اللّهِ «۱۱».

---

(۱) آل عمران ۱۱۰

(۲) النساء: ۴۶

(۳) النساء: ۱۵۵

(۴) المائدة: ۱۳

(۵) المائدة: ۲۵

(۶) المائدة: ۱۰۰

(۷) المائدة: ۱۰۳

(۸) الأعراف: ۱۷۹

(۹) الأعراف- ۱۵۹

(۱۰) الأنفال: ۶۵

(١١) الأنفال: ٦٦

الفوائد الطوسية، ص: ٥٥٤

و قوله تعالى وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَ ضاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ. «١»

و قوله تعالى وَ ما يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً. «٢»

و قوله تعالى فَما آمَنَ لِمُوسى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ. «٣»

و قوله تعالى وَ إِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ عَنْ آياتِنا لَغافِلُونَ. «٤»

و قوله تعالى وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ. «٥»

و قوله تعالى وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. «٦»

و قوله تعالى ذلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنا وَ عَلَى النَّاسِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ «٧» و قوله تعالى أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. «٨»

و قوله تعالى وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِما عَلَّمْناهُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. «٩»

و قوله تعالى وَ ما أَكْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ «١٠».

و قوله تعالى وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ «١١».

و قوله تعالى وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ لا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلى وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ «١٢».

و قوله تعالى:

---

(١) التوبة: ٢٥

(٢) يونس: ٣٦

(٣) يونس: ٨٣

(٤) يونس: ٩٢

(٥) الانعام: ١١٦

(٦) يونس: ٢١

(٧) يوسف: ٣٨

(٨) الروم: ٣٠

(٩) يوسف: ٦٨

(١٠) يوسف: ١٠٣

(١١) يوسف: ١٠٦

(١٢) النحل: ٣٧

الفوائد الطوسية، ص: ٥٥٥

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ وَ مَنْ رَزَقْناهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ «١».

و قوله تعالى يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَها وَ أَكْثَرُهُمُ الْكافِرُونَ «٢».

و قوله تعالى وَ إِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ «۳».

و قوله تعالى وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قالَ: أَ أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً قالَ أَ رَأَيْتَكَ هذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا «۴».

و قوله تعالى قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ ما يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ «۵».

و قوله تعالى: فى عدة مواضع إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً وَ ما كانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ «۶» و قوله تعالى فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدائِنِ حاشِرِينَ إِنَّ هؤُلاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ وَ إِنَّهُمْ لَنا لَغائِظُونَ وَ إِنَّا لَجَمِيعٌ حاذِرُونَ «۷».

و قوله تعالى قُلْنَا احْمِلْ فِيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ أَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ وَ ما آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ «۸».

و قوله تعالى «وَ جَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حاجِزاً أَ إِلهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ» «۹» و قوله تعالى «وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَشْكُرُونَ «۱۰» و قوله تعالى فَرَدَدْناهُ إِلى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُها وَ لا تَحْزَنَ وَ لِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ. «۱۱»

و قوله تعالى وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. «۱۲»

---

(۱) النحل: ۷۵

(۲) النحل: ۸۳

(۳) النحل: ۱۰۱

(۴) الاسراء: ۶۲

(۵) الكهف: ۲۲

(۶) الشعراء: ۱۰۳

(۷) الشعراء: ۵۶

(۸) هود: ۴۰

(۹) النمل- ۶۱

(۱۰) النمل: ۷۳

(۱۱) القصص: ۱۳

(۱۲) الروم: ۶

الفوائد الطوسية، ص: ۵۵۶

و قوله تعالى فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. «۱»

و قوله تعالى وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ. «۲»

و قوله تعالى اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُكْراً وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ. «۳»

و قوله تعالى وَ لَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ «۴» و قوله تعالى وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَ نَذِيراً وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. «۵»

و قوله تعالى قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَقْدِرُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. «۶»

و قوله تعالى لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ. «۷»

و قوله تعالى وَ لَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ. «۸»

و قوله تعالى وَ إِنَّ كَثِيراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ قَلِيلٌ ما هُمْ. «۹»

و قوله تعالى قالَ إِنَّما أُوتِيتُهُ عَلى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ «۱۰» و قوله تعالى اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ النَّهارَ مُبْصِراً إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ. «۱۱»

و قوله تعالى:

---

(۱) يوسف: ۴۰

(۲) لقمان: ۲۵

(۳) السبأ: ۱۳

(۴) السبا: ۲۰

(۵) السبا: ۲۸

(۶) السبا: ۳۶

(۷) يس: ۷

(۸) الصافات: ۷۱

(۹) ص: ۲۴

(۱۰) الزمر: ۴۹

(۱۱) الغافر: ۶۱

الفوائد الطوسية، ص: ۵۵۷

اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ لا رَيْبَ فِيهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. «۱»

و قوله تعالى فَأَخْرَجْنا مَنْ كانَ فِيها مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَما وَجَدْنا فِيها غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. «۲»

و قوله تعالى وَ إِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذاباً دُونَ ذلِكَ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ «۳» و قوله تعالى ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ عَلى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ مُتَّكِئِينَ عَلَيْها مُتَقابِلِينَ «۴».

و قوله تعالى فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فاسِقُونَ» «۵».

و غير ذلك من آيات الكثيرة و مثلها أحاديث متواترة و آيات و الروايات الدالة على ذم الناس أو أهل الدنيا أو أهل الأرض و المخلوقات كثيرة جدا و المراد به أكثرهم قطعا لخروج الأنبياء و الأوصياء و المؤمنين و الصلحاء و قد ظهر من ذلك ذم الكثرة و مدح القلة و التتبع و الاستقراء شاهدان بكثرة أهل الباطل و قلة أهل الحق فى كل زمان و كل مكان و اللّه المستعان.

تنبيه

وقع الخطاء فى ص ۱۶ سطر ۱۶ و الصحيح: و ما المانع من كون على عليه السّلام قد قال لهم إلخ- مكان المانع من كون على عليه السّلام إلخ:

و هكذا فى سطر ۱۷: و لم يقبلوا فتركهم- مكان لم يقبلوا إلخ.

---

(۱) الجاثية: ۲۶

(۲) الذاريات: ۳۶

(۳) الطور: ۴۸

(۴) الواقعة: ۱۶

(۵) الحديد- ۲۷

عاملى، حرّ، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، در يک جلد، المطبعة العلمية، قم - ايران، اول، ۱۴۰۳ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – عليهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافىّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابِذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ عليهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بِساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ مِن خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جهةٍ أُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبةٍ، نشرةٍ شهريّةٍ، مع إقامةِ مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّةٍ و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتجات العرضيّة، الخـَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد"/ ما بينَ شارع"پنج رَمَضان" ومُفترَق "وفائى"/بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجريّة الشمسيّة (=١٤٢٧ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهويّة الوطنيّة: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣٥٧٠٢٣- (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهرانَ ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التِجاريّة و المَبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥(٠٣١١)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتـُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنـَّها لا تـُوافِى الحجمَ المتزايد و المتـَّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثـَّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفـِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التمكـّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.